

Band **XII-XIII.** Sept.-Dez. 1917-1918 Sept.-Déc.

Heft **5, 6.**
Fasc.

*Revue Internationale d'Ethnologie
et de Linguistique*

ANTHROPOS

Ephemeris Internationalis Ethnologica et Linguistica

•• Rivista Internazionale ••
d'Etnologia e di Linguistica



•• Revista Internacional ••
de Etnología y de Lingüística

International Review of Ethnology and Linguistics.

**Internationale Zeitschrift für Völker-
und Sprachenkunde.**

INDEX:

	Pag.
P. W. Schmidt, S. V. D.: Die Gliederung der australischen Sprachen . . .	747
PP. Soury-Lavergne et de la Devèze, S. J.: Destinées et Astrologues en Imerina . . .	818
Fr. Ägidius Müller, O. Trapp.: Zur materiellen Kultur der Kaffern (ill.) . . .	852
P. Ch. Gilhodes: Mort et Funérailles chez les Katchins (Birmanie) . . .	859
A. M. Hocart: Fijian and other demonstratives . . .	871
P. Fritz Vormann, S. V. D.: Das tägliche Leben der Papua . . .	891
Dr. Albert Drexel: Beiträge zur Grammatik des Bantu-Typus . . .	910
P. J. Dols, C. M. I.: La vie chinoise dans la province de Kan-sou (Chine) (ill.) . . .	958
Dr. Christian: Volkskundliche Aufzeichnungen aus Haleb (Syrien) (ill.) . . .	1014
P. Reiter, S. M.: Traditions Tonguiennes . . .	1026
Univ.-Prof. Dr. Wilhelm Oehl: Elementare Wortschöpfung . . .	1047
Dr. Oswald Menghin: Die archäologische Kartographie am nördlichen Balkan . . .	1069
Prof. Carl Clemen: Zum Studium der primitiven Religionen . . .	1086
Varii autores: Das Problem des Totemismus . . .	1094
Analecta et Additamenta (1114), Miscellanea (1128), Bibliographie (1135), Zeitschriftenschau — Revue des Revues (1158).	

Im Auftrage der Österreichischen Leo-Gesellschaft,
Mit Unterstützung der Deutschen Görres-Gesellschaft

Herausgegeben:

Unter Mitarbeit zahlreicher Missionäre von P. W. SCHMIDT, S. V. D.



„Anthropos“-Administration: St. Gabriel-Mödling bei Wien, Österreich.

Druck und Verlag der Mechitharisten-Buchdruckerei in Wien, VII.

Bibliographie:

1. Langer Fritz, Dr.: Intellektualmythologie (P. W. Schmidt).
2. Maurizio A.: Die Getreidenahrung im Wandel der Zeiten (P. W. Koppers).
3. Joao Capistrano de Abreu: *Ra-ta hu-ni-hu-i* (Prof. Dr. Theodor Koch-Grünberg).
4. Grub: Wilhelm und Krebs Emil: Chinesische Schattenspiele (P. Fr. Biallas).
5. Portengen Alberta Johanna: De oudgermaansehe dichtertaal in haar ethnologisch verband (P. W. Koppers).
6. Wichmann Artur: Nova Guinea (P. W. Koppers).
7. J. C. Falls: Beduinenlieder der libyschen Wüste (Dr. Leopold v. Dittel).
8. Wanger W.: Konversationsgrammatik der Zulusprache (Dr. Alb. Drexel).
9. Devrient E.: Familienforschung (P. Dam. Kreichgauer).
10. Meinhof Karl: Afrikanische Märchen (P. Dam. Kreichgauer).
11. Kleinpaul Rudolf: Länder- und Völkernamen (P. W. Koppers).

Dieses Heft ist ausgegeben 15. April 1920. — Ce fascicule paraît le 15 avril 1920.

Karl W. Hiersemann

Antiquariat

Leipzig, Königstrasse 29

kauft und verkauft Bücher und Zeitschriften aus den Gebieten:

Ethnographie — Völkerkunde — Geographie — Geschichte.

Kostenlose Übersendung der reichhaltigen Lagerverzeichnisse.

Von dem in den Jahrgängen VII—XIII (1912—1918)
erschiedenen Werk

P. W. Schmidt, S. V. D.:

Die Gliederung der australischen Sprachen

ist eine Separatausgabe veranstaltet worden mit einem alphabetischen
Index der Stämme und Völker und einem alphabetischen Index der
Personen und Sachen.

Preis 30 Kronen = 1 Pfund Sterling 5 Shilling = 30 Francs = 30 Lire = 25 Mark = 6 Dollar.

Bestellungen sind zu richten an

Administration des „Anthropos“

St. Gabriel-Mödling.

„Anthropos“, Bd. III (1908), Heft 2, ev.
der ganze Bd. III zu kaufen gesucht.
Administration des „Anthropos“.

On désire acheter „Anthropos“, vol.
III (1908), no. 2, ou le vol. III entier.
Administration de l'„Anthropos“.

An unsere Mitarbeiter und Leser!

Mit dem vorliegenden Heft schließt der Doppeljahrgang XII—XIII (1917—1918) ab.

Im Laufe dieses Jahrgangs kam der Weltkrieg zum Stillstand, wurden die verschiedenen Friedensschlüsse durchgeführt, und es ergab sich damit für unsere internationale Zeitschrift die Möglichkeit, ihre alten Beziehungen nach den verschiedenen Seiten hin wieder aufzunehmen. Wir freuen uns feststellen zu können, daß das bereits jetzt im weitesten Umfange gelungen ist.

Unter unseren alten Mitarbeitern haben besonders die Missionäre der verschiedensten Nationen großenteils von selbst und vielfach unter führenden Bezeugungen ihrer unveränderten Sympathien sich zur Wiederaufnahme der Mitarbeit bereit erklärt oder auch schon wiederum Beiträge eingesandt. Der Tauschverkehr mit den wissenschaftlichen Zeitschriften der verschiedenen Länder ist bereits lückenlos wieder aufgenommen. Auch die Abonnenten sind fast überall treu geblieben und selbst neue haben sich angemeldet.

So freut sich der „Anthropos“, auch seinerseits Dokumente der wieder beginnenden Annäherung der Völker liefern zu können. Er selbst wird jederzeit bereit sein, auch in Zukunft an derselben mitzuwirken, und bittet alle geehrten Mitarbeiter und Leser, ihn dabei tatkräftig zu unterstützen.

Den geänderten Verhältnissen entsprechend, sollen von jetzt an noch zwei weitere Sprachen für die Veröffentlichungen im „Anthropos“ zugelassen werden: 1. Eine slawische Sprache, das Polnische, 2. das Holländisch-Flämische, für dessen Zulassung bereits vor dem Kriege die sehr zahlreichen Missionäre, die aus diesem Sprachgebiet hervorgegangen sind, oft ihre Bitten vorgebracht hatten.

Der kommende Jahrgang wird noch einmal ein Doppeljahrgang, XIV—XV (1919—1920), sein, wonach dann hoffentlich die frühere Erscheinungsweise wieder wird einsetzen können.

St. Gabriel, Mödling bei Wien, 15. April 1920.

A nos collaborateurs et lecteurs!

Par le numéro présent, l'année double XII—XIII (1917—1918) est fermée.

Au courant de cette année, la guerre mondiale se termina, les différents traités de paix furent conclus, et il s'ouvrit la possibilité pour notre Revue internationale de reprendre ses anciennes relations dans les différentes directions. Nous sommes heureux d'être mis en état de constater que cela a pu être réalisé à un très haut degré.

Parmi nos anciens collaborateurs, ce sont surtout les missionnaires des plus différentes nationalités, qui, plusieurs spontanément et souvent avec des touchantes manifestations de sympathies inaltérées, se sont déclarés prêts de reprendre leur collaboration et ont même déjà envoyé de nouvelles contributions. L'échange avec les Revues scientifiques des différents pays a déjà été renouvelé sans exception. Egalement les abonnés sont restés fidèles presque partout, et même de nouveaux se sont annoncés.

De cette façon, l'«Anthropos» est très content de pouvoir fournir, aussi de son côté, des documents du rapprochement mutuel des peuples qui est en train. Quant à lui-même, on le trouvera toujours prêt de lui collaborer en avenir, et il prie tous les honorés collaborateurs et lecteurs de vouloir bien y aider efficacement.

D'après les changements qui se sont produits, dès à présent deux nouvelles langues seront admises pour les publications à faire dans l'«Anthropos»: 1° Une langue slave, le Polonais, 2° l'Hollandais-Flamand, pour l'admission duquel déjà avant la guerre les très nombreux missionnaires de cette langue avaient fait de multiples pétitions.

L'année à venir sera encore une fois une année double, XIV—XV (1919—1920). Après elle, on espère que l'ancienne façon de publication sera de nouveau rendue possible.

St. Gabriel, Mödling près Vienne, le 15 avril 1920.

P. W. Schmidt, S. V. D.

Die Gliederung der australischen Sprachen.

Von P. W. SCHMIDT, S. V. D.

(Schluß.)

III. Abteilung.

Zusammenfassende Vergleichung der australischen Sprachen.

Nachdem wir in den beiden vorhergehenden Abteilungen: Die südaustralischen Sprachen („Anthropos“ VII [1912], S. 466 ff.) und: Die nordaustralischen Sprachen („Anthropos“ XII—XIII [1917—1918], S. 437 f.) die Gliederung der australischen Sprachen bis in ihre äußersten Verzweigungen durchgeführt haben, soweit es uns bei dem vielfach so mangelhaften Material nur möglich war, haben wir jetzt einen zurzeit erschöpfenden Überblick gewonnen über die Mannigfaltigkeit der Sprachenbildung von Australien mit ihren vielfachen Gruppierungen. Aber wenn auch unser Augenmerk dabei vorzüglich darauf gerichtet war, die trennenden Grenzen zu erkennen, welche die Sprachen und Sprachgruppen von einander scheiden, so lag doch schon in der genaueren Kenntnisnahme von dem Umfang und der Tiefe dieser Grenzen ein Gesichtspunkt, der uns zur Erkenntnis auch der Zusammenschlüsse und Übergänge verschiedenen Grades der einzelnen Sprachen führte und der es uns ermöglichte, eben darin schon eine Reihe von Zusammenfassungen größeren Umfanges vorzunehmen. Ja die gründliche Kenntnis der trennenden Verschiedenheiten war die unerläßliche Vorbedingung dafür, um auch bei den Zusammenfassungen vor den Fehlgriffen bewahrt zu bleiben, die sonst unvermeidlich gewesen wären.

Jetzt, wo wir am Schluß unserer Gliederung stehen und die Gesamtheit der trennenden Unterschiede voll und ganz überblicken können, muß uns jener positive und dieser negative Vorteil in stärkstem Maße zuteil werden. So wird es zu unserer wissenschaftlichen Pflicht, uns dieselben nicht entgehen zu lassen. Wir tun das dadurch, daß wir jetzt in dieser III. Abteilung darauf ausgehen, das herauszufinden, was über die Trennungsunterschiede hinweg die Sprachen und Sprachgruppen zu stets größeren Einheiten verbindet. Aber wir wollen nicht dabei stehen bleiben, Zusammenhänge bloß im Nebeneinander, wie weitgreifend sie auch seien, festzustellen, wir wollen auch an die Abfolge des Nebeneinander zu gelangen suchen, um ein Bild von der zeitlichen Aufeinanderfolge der einzelnen Sprachgruppen und ihres Entwicklungsverlaufes zu gewinnen.

Sicherlich wird gerade dieses letztere geeignet sein, vielfaches Licht zu werfen auch auf die Geschichte der soziologischen, ergologischen und religiösen Entwicklung der australischen Stämme, und wir hoffen, hier sowohl neue Stützen zu finden für die Aufstellungen, die wir schon im I. Teil: „Die Beziehungen der linguistischen Gliederung der australischen Stämme zu der Gliederung ihrer soziologischen Systeme¹“, machen konnten, als auch sie nach verschiedenen Richtungen hin zu vertiefen und zu detaillieren.

¹ „Anthropos“ VII (1912), S. 230—251.

„Anthropos“ XII—XIII. 1917—1918.

Wir werden unsere Untersuchungen auf drei Gebiete zu richten haben: die Zusammenhänge des allgemeinen Wortschatzes, die Zusammenhänge der Personal- und Interrogativpronomen, die Zusammenhänge der Grammatik. Wir werden diese Gebiete aber nicht getrennt nach einander untersuchen, sondern sie in der organischen Zusammengehörigkeit belassen, in der sie sich bei den einzelnen Sprachgruppen befinden, und werden unseren Untersuchungen jedesmal dasjenige Maß von Umfang und Intensität geben, welches das betreffende Gebiet in der jeweiligen Sprachgruppe erfordert. Die Zusammenhänge, welche sich aus den Lautverhältnissen ergeben und die wir jeweils bei den einzelnen Sprachgruppen festgestellt haben, werden wir dabei stets im Auge behalten.

I. Abschnitt.**Die südaustralischen Sprachen.****I. Die jüngste Schicht der südaustralischen Sprachen:**

Die Nord- und Süd-Zentralgruppe der mutterrechtlichen Zweiklassen-Stämme.

A. Der allgemeine Wortschatz.

Wir werden bei unseren Untersuchungen von denjenigen Zusammenhängen ausgehen, welche sich am stärksten aufdrängen, weil sie am weitesten verbreitet sind und am offensten zutage liegen. Das letztere tun sie deshalb, weil sie eben auch die oberste, jüngste Schicht der australischen Sprachen als solche ausmachen, eben jene oberste Decke, welche die südaustralischen Sprachen zu Teilen einer Gemeinsamkeit gemacht hat. So ist es auch die rationellste Methode, daß wir mit ihrer Untersuchung beginnen und durch sie hindurch im stufenweisen Fortschreiten zu den älteren und ältesten Schichten vorzudringen suchen.

I. Die allgemein südaustralischen Wörter.

Es handelt sich hier zunächst um jene Wörter, welche wir früher schon als die charakteristischen Kennzeichen dieser jüngsten Schicht bezeichnet haben¹. Es gilt jetzt, ihrer Verbreitung in den einzelnen Sprachen und Sprachgruppen näher nachzugehen; die Konfiguration und die Intensität dieser Verbreitung wird uns da die Unterlage zu wertvollen Schlußfolgerungen liefern können (siehe Wortverzeichnis I, S. 749a).

Diese Wörter sind am weitesten verbreitet; denn sie finden sich in der ganzen Breite von Ost nach West und der ganzen Länge von Nord nach Süd der Wanderungsrichtung der südaustralischen Sprachen. Sie kennzeichnen sich als das Charakteristikum der jüngsten Schicht, weil, während bald dieses, bald jenes von ihnen in den entfernteren Randgruppen nicht vorhanden ist, sie alle zusammen sich in den beiden jüngsten Gruppen, der Nord- und Süd-Zentralgruppe, vereinigt finden.

Wir schließen dieser ersten Übersicht sofort eine zweite an, welche diejenigen Wörter der jüngsten Schicht umfaßt, die nicht mehr die ganze Länge des Gebietes durchdringen und im Süden etwa am Murray R. haltmachen, so daß sie nicht mehr die Gebiete der Victoria-Sprachen und der Narrinyeri-Sprachen erreichen, und die auch nicht die ganze Breite einnehmen, sondern entweder nur die Mitte und den Westen, Gruppe IIa, oder die Mitte und den Osten, Gruppe IIb (siehe Wortverzeichnis II, S. 751).

Auf diese folgt eine dritte Übersicht über diejenigen Wörter, welche noch weniger die ganze Länge durchmessen, sondern im nördlichen Teile des Gebietes haften bleiben² (siehe Wortverzeichnis III, S. 752a).

¹ „Anthropos“ VII (1912), S. 6.

² Ich schicke ein für allemal für die vergleichenden Zusammenstellungen, die in der Folge erscheinen werden, die Bemerkung voraus, daß in vielen Fällen, wo es sich nicht so sehr darum handelt, die Nuancierungen der Form einer einzelnen Sprache, sondern die Gesamtform einer größeren Sprachgruppe darzustellen, ich eine typisierte Durchschnittsform aus den Einzelformen der zu dieser Gruppe gehörigen Sprachen geben werde; ich kennzeichne dieselben als solche durch nachgesetztes *.

Schon aus dieser Zusammenstellung können wir einige wichtige Schlüsse ableiten:

1. Wir sehen, wie selbst diese am weitesten verbreiteten Wörter doch nicht lückenlos in allen Sprachen der Sprachgruppen vertreten sind. In den Narrinyeri-Sprachen ist das Wort für „Zunge“ nur im Süd-Narrinyeri vertreten. Bei den Ostsprachen fehlt es in den mittleren. Noch weniger ist dort das Wort für „Hand“ verbreitet. Dasselbe fehlt auch im Kuri, im Kurnai, im Bangerang und ist nur im Süd-Narrinyeri, und auch dort nur als Lehnwort, enthalten. Hier bieten auch die Ostsprachen der Nord-Zentralgruppe eine Nebenform von *marra*, nämlich *malla*, an, die auch in den Südwest- und Süd-Zentralsprachen vereinzelt, in der Halifax Bay- und den Bundyil-Sprachen durchgängig in Geltung ist. Am ausgedehntesten ist die Verbreitung von *dinna* „Fuß“, sie ist fast lückenlos. Dasselbe gilt von *kunna* „Exkrement“. Dagegen ist die Verbreitung von *darra* „Schenkel“ lückenhaft: während es im Osten vorhanden ist, fehlt es fast ganz im äußersten Westen, in den Südwestsprachen, selbst auch in einer Reihe von Sprachen der Süd-Zentralgruppe; von den Narrinyeri-Sprachen ist wiederum nur das Süd-Narrinyeri vertreten, aber es fehlen die sämtlichen isolierten Sprachen am Oberen Murray R.; unter den Victoria-Sprachen weist nur Ost-Kulin und Kurnai es auf, zweifellos eine Anlehnung an das Yuin.

2. Das Kurnai, die Kulin-Sprachen und das Buandik haben diese Wörter nicht von (Nord-) Westen durch Vermittlung der Narrinyeri-Sprachen, sondern von Osten durch Vermittlung der Yuin-Sprachen erhalten. Der Beweis dafür liegt darin, daß die Narrinyeri-Sprachen bedeutend schwächer mit diesen Wörtern versehen sind.

3. Das Yuin weist diese Wörter in ihrer Gesamtheit auf, gerade wie auch die Nord- und Süd-Zentralgruppe. Es hat dieselben sämtlich durch die Wiradyuri-Kamilaroi-Sprachen erhalten und nicht von den nördlich angrenzenden Ostsprachen; denn bei diesen sind diese Wörter in zwei Fällen überhaupt nicht verbreitet.

4. Die äußerste Reichweite dieser Wörter bildet die Endpunkte der von dem ältesten und am stärksten vorgetragenen Vorstoß der Zentralsprachen ausgegangenen Beeinflussung. Sie bezeichnen nur Körperteile, und zwar die Werkzeuge zum Sprechen, Arbeiten und Gehen, und die Ausscheidungsprodukte.

II. Die Wörter, welche den äußersten Osten (Ostsprachen), den äußersten Südosten (Victoria-Sprachen) und den äußersten Süden (Narrinyeri-Sprachen) nicht mehr erreichten (siehe Wortverzeichnis II, S. 751).

Wir wenden uns jetzt den Wörtern zu, welche die drei alten Sprachgebiete: im Osten den Kern der Ostsprachen, im äußersten Südosten die Victoria-Sprachen und im Süden die Narrinyeri-Sprachen, nicht mehr erreichten, sondern ungefähr am Nordufer des Murray R. haltmachten. Auch in der Breite erreichen sie nicht die volle Ausdehnung, sondern gehen entweder nur bis zum Osten oder nur bis zum Westen und, wenn im letzteren Falle auch noch bis zum Osten, dann nur im äußersten Norden, die Bundyil-Sprachen, die Halifax Bay-Sprachen, das Bieli und Kuinmurburra erreichend.

I. Die allgemein südaustralischen Wörter.

	Südwestsprachen	Süd-Zentralgruppe	Nord-Zentralgruppe	Narrinyeri- und isolierte Sprachen.	Victoria-Sprachen	Yuin-Kuri-Gruppe	Wiradyuri-Kamilaroi	Öst. Sprachen
Zunge	<i>daliñ*, daliñ*</i>	Parnkalla <i>yali</i> Tyura <i>yali</i> Meyu <i>yali, daliña</i> Nulla-Dieri <i>tali (pulpa), (perpa)</i> Wonkamarra <i>tala(ha)</i> Darling-Sprache <i>talaña</i> Kana-Sprache <i>tale, tumbara (pulpa)</i> K.-Birria <i>tali, talan</i>	Südwest <i>talañ(a)</i> Nordwest <i>taliñ(a)</i> Ost <i>taliñ(a)</i>	Süd-Narrinyeri <i>talange</i> Nord-Narrinyeri I <i>(nantudle)</i> " " II <i>(nantul[ar])</i> " " III <i>(mat, met)</i> Bangerang <i>talín</i> Dhudhuroa <i>zalañ(ba)</i> Pallanganmiddah <i>*tierah</i>	Buandik <i>tala, talañ</i> Piangil <i>talañgi</i> West-Kulin <i>tali</i> Ost-Kulin <i>telan</i> Kurnai <i>felañ</i>	Yuin <i>talañ, talan</i> Kuri <i>talañ, talan</i>	Wiradyuri-Gruppe <i>dala(h)</i> Kamilaroi-Gruppe <i>dale</i>	Murrumbidgee <i>talluñ</i> Thangatt <i>duttan</i> Yukumbul <i>*thatti, galboñ</i> Pikumbul <i>talin</i> Kumbalunggeri <i>(naran)</i> Minyang <i>(fargua*), tellin</i> Turubul <i>(durgum)</i> Wakka <i>(dunam), (dunon)</i> Kabi <i>(dunome), (dunan)</i> Bieli <i>(dalmin)</i> Kuinmurburra <i>tallan, tallan</i> Halifax Bay <i>tallan, tallan</i> Bundyil-Sprache <i>(muni), (nulan), (tumengal*)</i>
Hand	<i>marra</i> West-Luridya <i>malra, malla</i>	Alle: <i>marra</i> Meyu <i>marra (malla)</i> Marowra <i>marra (mambanna)</i>	Westgruppe <i>murra, murda</i> Kogai <i>(mundi)</i> Puruga <i>(mobre)</i> Ostsprache <i>(malla)</i> Cook-Distrikt <i>(marra)</i> Mamburra <i>(mobirra)</i>	Süd-Narrinyeri <i>(turne), mari</i> Nord-Narrinyeri I <i>mannuruko</i> " " II <i>(kulpa), (falpo)</i> " " III <i>(wan)</i> Bangerang <i>(pirik), (biyin), (firfiran)</i> Dhudhuroa <i>murra</i>	Buandik <i>murrna, murren</i> Kolijon <i>ma</i> Piangil <i>manangi</i> West-Kulin <i>maña, manna</i> Ost-Kulin <i>murnan</i> Kurnai <i>(bret), (narraman)</i>	Yuin <i>marrana, manna</i> Nord-Kuri <i>(damira*)</i> Mittel-Kuri <i>(birril), (matera)</i> Nord-Kuri <i>(matera)</i>	Wiradyuri-Gruppe <i>marra</i> Kamilaroi-Gruppe <i>marra, maya, mā</i>	Murrumbidgee <i>márro</i> Kumbalunggeri <i>márro</i> Turubul <i>(múrro)</i> Thangatt-Yukumbul <i>(yamma)</i> Pikumbul <i>mar (yamma)</i> Turubul <i>(yamma)</i> Minyang <i>(dungan)</i> Wakka <i>(ná), (bi)</i> Kabi <i>(biri*), (gilli)</i> Bieli <i>(mulam)</i> Kuinmurburra <i>(n/jelli)</i> Halifax Bay <i>malla (mande)</i> Bundyil-Sprache <i>(malla), (mumbila)</i>
Fuß	Yungar <i>den(a), dínna</i> Mittelsprache <i>dinna, yinna</i> Luridya <i>dínna, yina</i>	Parnkalla <i>tidna</i> Tyura, Meyu <i>tidna</i> Nulla-Dieri <i>tidna</i> Wonkamarra <i>tinna</i> Darling-Sprache <i>tinna</i> Kana-Sprache <i>tinna</i> K.-Birria <i>tinna</i>	Alle: <i>dinna, dinna</i>	Süd-Narrinyeri <i>turne</i> Nord-Narrinyeri I <i>tudgni</i> " " II <i>*thunga(*bungoorar)</i> " " III <i>tin(a)</i> Bangerang <i>tinna</i> Dhudhuroa <i>dinan</i> Pallanganmiddah <i>*teyrah</i>	Buandik <i>finna(u)</i> Kolijon <i>konon</i> Piangil <i>finagi (mamberi)</i> West-Kulin <i>finna</i> Ost-Kulin <i>finnan</i> Kurnai <i>fañ</i>	Yuin <i>dinnan</i> Kuri <i>dinna, danna (mundoe)</i>	Wiradyuri-Gruppe <i>dinnan</i> Kamilaroi-Gruppe <i>dinnau</i> Yualcai <i>(bubbur)</i> Wirriwirri <i>(mayan)</i>	Alle: <i>dinna(u), dinna(u)</i>
Schenkel	Yungar <i>(donál), (máta)</i> Mittelsprache <i>(du[i]nda), (gada), (kagi)</i> Ost-Mining <i>dira</i> West-Luridya <i>(du[e]nda), dīra</i>	{Parnkalla, Tyura <i>(kandi)</i> Meyu <i>(muta), (wida)</i> Nulla-Dieri <i>tarra (munka), (nura)</i> {Darling-Sprache <i>(karaka), (monga)</i> Baddyeri <i>darra</i> Kana-Sprache <i>tarra (malla) etc.</i> K.-Birria <i>terra (maria)</i>	Alle: <i>tarra, dzarra</i> Westost <i>(yangura)</i> West <i>(mogo), (pula[r])</i> Ost <i>(ta[m]bura), (nago)</i>	Süd-Narrinyeri <i>taruke (mokuri Bein)</i> Nord-Narrinyeri I <i>(makuru)</i> " " II <i>(munfa[r])</i> " " III <i>(nunt)</i> Bangerang <i>(mana), (nurgafirimna)</i> Dhudhuroa <i>(kurri[wā])</i>	Buandik <i>(karip), (pfn)</i> Kolijon <i>(kare)</i> Piangil <i>(kiripi), tañgi (barabi)</i> West-Kulin <i>(karip), (daña), (k[r]a), (mulul)</i> Ost-Kulin <i>dīran (karip)</i> Kurnai <i>derañ</i>	Yuin <i>dzarra, darra (bunda)</i> Kuri <i>dzarra, darra (bulohkoro)</i>	Wiradyuri-Gruppe <i>darra(u), dzarra</i> Kam.-Gr. <i>darra (mubbun), (baya)</i>	Alle: <i>dzarra, darra (baya)</i> Bieli, Kuinmurburra <i>(kāl)</i> Halifax Bay <i>darra (wakka)</i> Bundyil-Sprache <i>tarra (moyo), (dual)</i>
Exkrement	Yungar <i>guan(a)</i> Mittelsprache <i>(w)una, guna</i> Luridya <i>kunna</i>	Südlich <i>kudna</i> Nördlich <i>kunna</i>	Alle: <i>(g)unna</i>	Narrinyeri <i>kunna(r), kudna</i> Bangerang <i>kunna</i> Pallanganmiddah <i>gunu</i>	Alle: <i>kunna(n)</i> Kurnai <i>kuanan</i>	Yuin <i>gu(a)non, guni(u)</i> Kuri <i>gonun, guana, guni</i>	Alle: <i>guna, (dugan)</i>	Alle: <i>gunna(u), kudna</i> Bundyil-Sprache <i>gunna, undu, dulla (munni)</i>

In diese Übersicht sind auch die abweichenden Wörter mit aufgenommen, um sogleich ein Bild zu geben von dem Umfang und der Art dieser Abweichungen; sie sind zur leichteren Erkennung in () gesetzt. In den übrigen Wortverzeichnissen bedeutet die Einfügung eines Wortes in () aber dessen selteneres Vorkommen in der betreffenden Sprache.

II. Die Wörter, welche den äußersten Osten (Ostsprachen), Südosten (Victoria-Sprachen) und Süden (Narrinyeri-Sprachen) nicht erreichen.

	Südwestsprachen	Süd-Zentralsprachen	Nord-Zentralsprachen	Wiradyuri-Kamilaroi	Yuin-Kuri	Ostsprachen
?	Yungar <i>dā</i> Mittelsprache <i>dā</i> (Varia) Luridya <i>dā</i> Ost-Mining <i>danga</i>	Evelyn Creek-Sprache <i>tia</i> Wonkamarra <i>thi(g)a</i> K.-Birria <i>tia</i> Baddyeri * <i>thunga</i>	Südwest <i>dā</i> Ost <i>dā</i> Ost <i>tunga</i>		Stüdl. Inland-Yuin <i>dha</i> Südl. K.-Yuin <i>ta(ga)</i> Süd-Halifax <i>dā</i> Bieli <i>tonka</i> Kuinnmurburra <i>danga</i> Südost-Bundiyil <i>tangula</i>	
Zahn	Mittelsprache (y)ira	Parnkalla-Tyura (y)ira Meyu yira K.-Birria yira, rira, kira	Alle: yira Goa (r)ira Cook-Distrikt lira, kira	Wiradyuri (y)iran, (w)ira Kamilaroi (y)ira, ia	Yuin (y)ira Süd-Mittel-Kuri yira Mittel-, Nord-Halifax (y)ira Bundiyil yarra	Kuinnmurburra nira, kira Süd-Halifax rira, kira Mittel-, Nord-Halifax (y)ira Bundiyil yarra
Brust	Alle: namma	Alle: namma	Alle: namun(a) (Varia)	Alle: nammu(n)	Yuin numina(n) Kuri nabua	Alle: nammu (nicht Bundiyil-Spr.)
Blut	Nulla ku(b)uari Dieri kumari Wonkamarra guma Baddyeri gumaru Meyu garu	West, Ost (k)umma (Varia)	West, Ost (k)umma (Varia)		Mittel-Kuri kumara Nord-Kuri kunera Süd-, Nord-Minyang gumara Mittel-Halifax koma Bundiyil g(u)wáro	Thangatti-Yukumbul gunera, guma Pikumbul gunera Süd-, Nord-Minyang gumara Mittel-Halifax koma
	Yungar baru	Goa gwaro	Goa gwaro	Alle: guai(n)	Mittel-Kuri guara	Bundiyil g(u)wáro Murrayari goah Turubul gawu(d)n Kuinnmurburra gawun
Ost-Mining gábbin	Dieri kabi Wonkamarra kapi Baddyeri kuppun	West kabun Ost kukabini(a)	West kabun Ost kukabini(a)	Wiradyuri gabu(ga) Kamilaroi gao, gō	Yuin goban(o) Süd-Kuri gabin Mittel-Kuri goban Nord-Kuri gaboi	Murrayari kubon Pikumbul gabun Minyang kabun
El		Südwest tandu	Südwest tandu			Bundiyil tandu

¹ Vgl. hierzu die Verbreitung der Form *dira*, siehe unten.

Der Fall „Mund“ *dā* usw. macht uns in mehr als einer Hinsicht Schwierigkeiten. Zunächst ist die Seltenheit des Vorkommens in der Süd-Zentralgruppe auffällig, und auch die angeführten Belege sind nicht überall Zweifel erhaben. Müßte man diesen Schwierigkeiten nachgeben, so erhielte die räumliche Kontinuität ein großes Loch. Ein anderes Loch dieser Art ergibt sich durch die Tatsache, daß die Wiradyuri-Kamilaroi-Gruppe keine Verbindungsform bringt. Dadurch hängen sowohl die Yuin-Kuri- als auch die Minyung-Belege in der Luft. Wir müßten es also als zweifelhaft betrachten, ob dieser Fall hier angezogen werden kann. Ich gebe noch nicht alle diesbezügliche Hoffnung auf, mit Rücksicht auf einen anderen Fall, der jetzt zur Behandlung gelangt.

Es ist der Fall „Blut“ *kuma(ra)*. Hier scheint Wiradyuri-Kamilaroi mit seiner Form *guai(ñ)* wiederum die Verbindung zwischen den Zentralsprachen und dem Yuin-Kuri und Ostsprachen zu unterbrechen. Indes liegt die Sache hier insofern günstiger, als die Form *guai(ñ)* in den Ostsprachen selbst, bei Turubul und Kuinmurburra bezeugt ist. Da nun auch aus anderen deutlichen Belegen hervorgeht, wie wir unten noch sehen werden, daß die Gruppe Wiradyuri-Kamilaroi zu einem bedeutenden Teile eine Mischung darstellt zwischen den Ostsprachen und der (Nord-) Zentralgruppe, in der Weise, daß sie bald dem einen, bald dem anderen Komponenten eine Form entnimmt, so könnte hier der Fall vorliegen, daß sie ihre Form den Ostsprachen entnommen hätte. Man müßte aber dann, um das Vorkommen von *kuma(ra)* in den Yuin-Kuri- und anderen Ostsprachen zu erklären, annehmen, daß auch Wiradyuri-Kamilaroi diese Form, neben der aus den Ostsprachen übernommenen *guai(ñ)*, aufgenommen, sie dann aber verloren habe. In dem Fall „Mund“ *dā* liegt die Sache deshalb ungünstiger, weil die Formen für „Mund“, welche Wiradyuri-Kamilaroi bringt, *nai(ñ)*, *nundal*, in den Ostsprachen nicht vorhanden zu sein scheinen. Denn das Vorkommen von *nunda* bei Pikumbul beweist nichts, da Pikumbul eine Mischsprache zwischen Wiradyuri-Kamilaroi und dem Thangatti-Yukumbul ist¹. Es blieben nur noch die Formen *nudla* bei Süd-Kabi, die aber lautlich nicht befriedigend entspricht, und *(n)anda* bei den Halifax-Sprachen, wo aber die große räumliche Trennung Bedenken einflößt.

Die Entsprechungen in den Ostsprachen beschränken sich, abgesehen von denen bei den nördlichen Sprachen Bieli, Kuinmurburra, Halifax Bay- und Bundyil-Sprachen, zu denen die Nord-Zentralgruppe unmittelbaren Zutritt hat, auf die durch die Kamilaroi-Gruppe nahe erreichbaren Sprachen Pikumbul, Thangatti-Yukumbul, Minyung und einmal auch Turubul. Das Murrawari hat zu beiden oder vielmehr zu dreien, der Nord-Zentral-, der Süd-Zentral- und der Wiradyuri-Kamilaroi-Gruppe, unmittelbaren Zugang; es liegt wie im Angelpunkt dieser drei Gruppen, und es ist um so bemerkenswerter, daß die nur ein sehr kleines Gebiet erfüllende Sprache, trotz gewisser Beeinflussungen von seiten der drei mächtigen Gruppen, doch ihre ausgeprägte Eigenart bewahrt hat².

¹ Siehe „Anthropos“ IX (1914), S. 983.

² Vgl. „Anthropos“ IX (1914), S. 981.

III. Die Wörter der beiden Zentralgruppen selbst und ihrer unmittelbaren Einflußgebiete.

	Südwestsprachen	Süd-Zentralgruppe	Nord-Zentralgruppe	Wiradyuri-Kamilaroi	Yuin-Kuri	Ostsprachen
Dei		Parnkalla <i>kulbarri</i> Tyura (<i>k</i>) <i>ulpari(na)</i> Nulla <i>kulpari</i>	West <i>kurbarra</i> Ost <i>kurbarra, kulbarra</i>	Burrabinā <i>wulliwal</i> Kamilaroi-Gruppe <i>guliba</i>	(<i>kalāba</i>)	Südost-Bundiyil <i>gubarra</i>
Kopi	<i>gat, gada</i>	Tyura <i>aka(r)ti</i> Dieri <i>kard(i)apu</i> Kana <i>ka(r)ti</i>	West, Ost <i>kātta</i>			? Südost-Bundiyil <i>kanda(r)</i>
Mund		Nulla-Dieri <i>ma(r)na</i> Evelyn-Creek-Sprache <i>mana</i> Ul.-Wonkajera <i>ma(r)na</i>	Südwest <i>manu</i> Ost <i>munu muna</i>			Kuinmarburra <i>munno</i>
	Yungar <i>nanuk, nanga</i> Mittelsprache <i>nanga</i> West-Luridya <i>nanguru</i>	Parnkalla-Tyura <i>nanga</i> Nulla-Dieri <i>nanga</i> Wonkamarra <i>nankuru</i> Kana-Sprache (<i>n</i>) <i>anga</i> K.-Birria (<i>n</i>) <i>anga</i>	Alle: (<i>n</i>) <i>unga, munga</i>			? Yukumbul <i>nokan</i> Südost-Bundiyil <i>mungura</i>
Bart			Barcoo-Sprache Mischsprache Wakelburra Vgl. unten	(<i>yarrañ, yarra</i>)	(<i>yarran, yarrañ</i>)	(Fast alle: <i>yarrañ</i> usw.) Zu <i>yarrañ</i> vgl. unten S. 780 a
Ohr		Marowra <i>munga</i> Kurnu <i>munga</i> K.-Birria <i>munga</i>	West <i>munga</i>			
Knochen		Wonkamarra <i>munka, monka</i> Dieri-Yarrowurka <i>muku, moko</i>	West <i>magu, mogo, mugu, nagu, nagu</i>			Murrawari <i>munga</i> ? Süd-Kabi <i>mandu</i> Nordost-, Südost-Bundiyil <i>moguin, mukain</i>
Känguru		Kana <i>mafumba</i>	Mischsprache <i>madumba</i> God <i>matumba</i>			Bundiyil <i>mafumba, mafimba</i>
Emu	Nunkaberri <i>yaliberri</i> Yamaidyi <i>yalabiri</i> West-Mining <i>yalabi</i>	Wonkamarra <i>kulbari</i> Baddyeri <i>gulburi</i> Kana-Sprache <i>kulbari</i> K.-Birria <i>kulbari</i>	West (<i>g</i>) <i>ulberri, gubberi</i>			Halifax <i>kundulu, kondolo</i> Nordwest-Bundiyil <i>gondolo</i>
			Ost <i>gundulu</i>			? Süd-Kabi, West-Wakka <i>wafa</i> ? Nord-Halifax <i>bata</i> Kumbaingeri <i>wandi</i>
Hund	Nunkaberri <i>wura</i> Amandyo <i>wufa</i> Nunkaberri <i>wonfi</i>	Yarrowurka <i>pandi</i> Karawalla <i>pande</i> Ul.-Wonkajera <i>koyara</i>	Alle: <i>wura, mura, nura, muda, (n)uda</i> West, Ost <i>wondi, wande, wandi</i>			
Habicht		Kana-Sprache <i>kuridala</i> K.-Birria <i>kuriadilla</i>	Punga <i>kobera</i> Westost <i>koradella, kuridella</i>			Süd-Halifax <i>koritella</i> Nordost-, Südost-Bundiyil <i>kuradilla, kuridalla</i>
Schwan	Nunkaberri <i>gudarra</i>	Wonkamarra <i>kuteru</i> Baddyeri <i>kuteru</i> K.-Birria <i>kuteru</i>	Kogai <i>kotero</i>			
	Yungar <i>guldak</i>	Meyu <i>guldu</i>				
Wasser		Kana (<i>kamo</i>)	Alle: (<i>k</i>) <i>ammu</i>			Süd-, Nord-Halifax <i>kammu</i> Nordost-, Südost-Bundiyil <i>kommo, kammo</i>
Wind		Evelyn-Creek <i>yaruga</i> K.-Birria <i>yariga</i>	Südwest <i>yer(a)ga, yaroga</i> Wakelburra <i>yarga</i>	Kamilaroi <i>yaragi</i>		Murawarri <i>yerga</i> Süd-Minyung <i>yergie</i> Nord-Minyung <i>yirage</i>

Es muß bemerkt werden, daß die Fälle „Känguru“ *mafumba*, „Habicht“ *kuridala*, „Wasser“ *kammo*, „Wind“ *yariga* betreffs der Berechtigung zu der Klasse von Wörtern gezählt zu werden, die wirklich in beiden Gruppen des großen Zentralsprachenkreises vertreten sind, zweifelhaft bleiben. Denn sie sind insgesamt in der Süd-Zentralgruppe nur in einer oder zwei Sprachen vertreten und dazu noch in solchen, die unmittelbar an die Nord-Zentralgruppe angrenzen, so daß der Verdacht gerechtfertigt erscheint, daß das Vorkommen in diesen Grenzsprachen nur auf nachträglicher äußerer Beeinflussung beruhe.

Der Bedeutung nach handelt es sich auch bei den hier besprochenen Wörtern nur um Bezeichnungen für Körperteile und wieder um ein „Ausscheidungsprodukt“, das Ei.

III. Die Wörter der beiden Zentralgruppen selbst und ihrer unmittelbaren Einflußgebiete (siehe Wortverzeichnis III, S. 752a).

Wenn wir jetzt zu denjenigen Wörtern übergehen, welche nur den beiden Zentralgruppen selbst und ihren unmittelbaren südwestlichen und nordöstlichen Einflußgebieten zu eigen sind, so werden wir zum erstenmal auch Tiernamen und Gegenstände der unbelebten Natur antreffen, und wir werden weiter unten sehen, von welcher Bedeutung gerade die ersteren sind.

In dem Beispiel von „Emu“ haben wir einen interessanten Fall, wie zwei Formen in ihrer Verbreitung sich gegenseitig zur Ausfüllung des ganzen Gebietes ergänzen, indem *kulbari* den Südwesten und Westen, *kundulu* den Osten und Nordosten beherrschen.

In dem Fall von „Bart“ bietet die Nord-Zentralgruppe nicht nur die den beiden Zentralgruppen gemeinsame Form *nanga*, sondern einige ihrer Sprachen haben auch die Form *yarrañ* angenommen, die aber den Ostsprachen eigentümlich ist. Dort werden wir auch ihrer Verbreitung näher nachgehen (siehe unten S. 780a).

Überblicken wir jetzt die Feststellungen, die wir bei den den beiden Zentralgruppen gemeinsamen Wörtern machen konnten, so sehen wir, daß der bei weitem größte Teil derselben Namen für Körperteile sind und daß ausschließlich von diesen einige eine über das Sprachgebiet der beiden Gruppen hinausgehende Verbreitung erlangt haben. Erst bei den Wörtern, die sich auf dieses gemeinsame Sprachgebiet beschränken, tauchen auch einige Tiernamen auf. Gemeinsame Namen für Gegenstände der leblosen Natur sind auch hier noch zweifelhaft.

Ein Fall liegt nun vor, der, wie in seiner Verbreitung, so auch in der Art des Wortes diesen Feststellungen zu widersprechen scheint:

Mond	Narrinyeri-Sprache	Süd-Zentralgruppe	Nord-Zentralgruppe	Ostsprachen
	Nord-Narr. I <i>kakur(e)</i>	Meyu (Adelaide)	Alle: <i>kakera, kuge-</i>	Bundyil <i>kagera</i>
	„ II <i>kakura, kafera</i>	<i>kakëra</i>	<i>ra, kogera</i>	

In der Art der Verbreitung ist hier auffällig, nicht nur daß die Victoria-Sprachen nicht vertreten sind, sondern daß auch die Süd-Zentralgruppe fehlt. Denn das Vorkommen bloß bei Meyu beruht auf dem Mischcharakter dieser Sprache und spiegelt eben den Narrinyeri-Komponenten wieder¹. Wir müßten hier also eine Verbindung des Narrinyeri direkt mit der Nord-Zentralgruppe feststellen, die durch andere Fälle indes nicht zu belegen ist. Dazu kommt, daß das Vorkommen bei Nord-Zentral wohl auf die jüngere Schicht derselben zu beziehen ist; denn es findet sich in der Form *kisuri* auch bei den Insel-sprachen der Kap York-Gruppe wieder. In der Art des Wortes hätten wir hier einen Fall, wo ein anderes Wort als ein solches für „Körperteile“ eine so weite Verbreitung erlangt hätte. Wir werden vorderhand wohl genötigt sein, das Vorkommen bei Narrinyeri als unabhängig von dem in der Nord-

¹ Siehe „Anthropos“ VII (1912), S. 482.

Zentralgruppe zu betrachten. Wir werden weiter unten sehen, daß ein Wort für „Sonne“ eine nach anderen Richtungen hin ebenso auffällige Verbreitung hat, deren Endpunkte die Kap York-Gruppe einerseits und die Narrinyeri- und die Südwestsprachen anderseits sind, wo aber nicht nur die Süd-, sondern auch die Nord-Zentralgruppe fehlt.

B. Die Personalpronomina¹.

Nun haben wir aber unsere Aufmerksamkeit noch einer Klasse von Wörtern zuzuwenden, die viel stärker als jene zuerst behandelte Gruppe von Substantiven (oben S. 749 ff.) für die Einheitlichkeit der gesamten südaustralischen Sprachen Zeugnis abzulegen scheinen, da ihre Verbreitung in nahezu allen Gruppen derselben bezeugt ist. Es sind die Personalpronomina. Da gewöhnlich die Personalpronomina zu den ältesten und ursprünglichsten Bestandteilen einer Sprache gerechnet werden, so hatte gerade ihre sozusagen offenkundig liegende Einheitlichkeit in den südaustralischen Sprachen wohl am stärksten mit Veranlassung gegeben, die Gesamtheit derselben sogar als innerlich mit einander verwandt zu betrachten.

I. Die Verbreitung der südaustralischen Personalpronomina.

Die Allgemeinheit der Verbreitung geht indes doch nicht so weit, als man bisher geglaubt hatte. Und vor allem sind es zwei Gebiete, die auch ergologisch, soziologisch und religiös-mythologisch sich als eigene Kulturkreise von dem übrigen Gebiete abheben, die in diese allgemeine Verbreitung nicht inbegriffen sind. Da sind zuerst die Narrinyeri-Sprachen, welche von Stämmen des vaterrechtlich-totemistischen Kulturkreises gesprochen werden; hier sind von der „südaustralischen“ Reihe der Personalpronomina nur in das Süd-Narrinyeri ein bis zwei Lehnformen eingedrungen. Es sind ferner die Victoria-Sprachen. Hier sind die „südaustralischen“ Formen zwar in stärkerem Ausmaß in die drei Randsprachen, das Buandik, das Bureba-Bureba und das Kurnai, eingedrungen und haben in gleichem Umfang dort die alten eigenstämmigen Formen verdrängt. Auch in die Kulin-Sprachen sind die Singularformen eingedrungen, ohne aber die einheimischen Formen beseitigt zu haben, die dort im Plural und Dual in ausschließlicher Geltung stehen. Über die Einzelheiten der Pronominalverhältnisse dieser beiden Gruppen wird weiter unten (S. 767 und 796 ff.) noch gehandelt werden, so daß wir hier darüber hinweggehen können.

Im ganzen übrigen Gebiet der südaustralischen Sprachen scheint nun allerdings eine Personalpronominal-Reihe zur Geltung gelangt zu sein, die eine weitgehende Einheitlichkeit der einzelnen Formen zur Schau trägt. Durch eingehende Untersuchungen² habe ich die Urformen dieser Reihe festgestellt³,

¹ Siehe „Anthropos“ VII (1912), S. 478 ff., 491 ff., 1021 ff.; VIII (1913), S. 533 ff., 543 ff.; IX (1914), S. 992 ff., 1017 ff.; XII—XIII (1917—1918), S. 483 ff., 485 ff.

² Dieselben erscheinen als gesondertes Werk unter dem Titel „Die Personalpronomina in den australischen Sprachen“ demnächst in den Denkschriften der Wiener Akademie der Wissenschaften (Phil.-hist. Kl., Bd. LXIV, Nr. I). Für nähere Einzelheiten werde ich auf sie verweisen und sie unter der Sigle **Pa** zitieren.

³ Pa, §§ 195, 198, 213.

und ich gebe zunächst diese hier, also losgelöst von allen Affixen, die eine spezielle Funktion haben. Ferner führe ich von der 1. Plur. und Dual nur je eine Form an, da nach meinen Untersuchungen der Unterschied von inklusiver und exklusiver Form, wie er jetzt in den meisten (?) dieser Sprachen auftritt, ursprünglich in den beiden Zentralgruppen nicht vorhanden war¹. Aus Gründen, die ich weiter unten noch darlegen werde, ist hier zunächst auch der Dual weggelassen worden. So ergibt sich folgende Reihe:

Sing. 1. <i>nai</i>	Plur. 1. <i>naiana, neani; neulla, nali</i>
2. <i>nin</i>	2. <i>nura, nura</i>
3. —	3. <i>(dana)</i>

Diese Reihe herrscht bei den Sprachen der Südwestgruppe, der Süd- und Nord-Zentralgruppe, der Nordgruppe Kokoyimidir-Bulponara, den sämtlichen Ostsprachen, der Wiradyari-Kamilaroi-Gruppe, der Yuin-Kuri-Gruppe und den isolierten Sprachen am Oberen Murray R. Von den Abweichungen in einzelnen Pronominalformen, die sich in einigen Sprachen der Süd-Zentralgruppe und den isolierten Sprachen finden und die sämtlich auf die Formen der Narrinyeri-Sprachen zurückgehen, wird weiter unten die Rede sein; sie kommen gegenüber der starken Einheitlichkeit, die im übrigen in diesem ganzen großen Gebiete herrscht, kaum in Betracht.

II. Die beiden Gruppen der südaustralischen Personalpronomina.

Indes zeigt sich bei näherer Prüfung, daß die Einheitlichkeit der südaustralischen Personalpronomina doch nicht ganz so groß ist, wie sie auf den ersten Blick scheinen möchte. Zwei große Gruppen sind es, die da bald hervortreten: eine Ostgruppe, welche die gesamten Ostsprachen, die Wiradyuri-Kamilaroi-Gruppe, die Yuin-Kuri-Gruppe und die isolierten Sprachen am Oberen Murray R. umfaßt, und eine West-Mitte-Gruppe, zu welcher die Nordgruppe, die Nord- und die Süd-Zentralgruppe und die Südwestgruppe gehören. Hauptsächlich in folgenden Punkten offenbart sich der Unterschied der beiden Gruppen:

1. Die West-Mitte-Gruppe erscheint überall mit einem Dual, derselbe ist durch Anfügung der Partikel *bal* „beide“ gebildet:

Dual 1. <i>nali</i> ,	2. <i>nubal</i> ,	3. <i>bula</i>
-----------------------	-------------------	----------------

Die Ostreihe hat noch jetzt in einigen wichtigeren Ostsprachen (Minyung, Turubul, Wakka-Kabi) keine oder nur sehr schwankende Dualbildung. Wo sie den Dual gebraucht, bildet sie ihn durch Anfügung der Zahlpartikel *bul(ar)* „zwei“, und alles weist darauf hin, daß diese und die ganze Dualbildung der Ostgruppe von den Victoria-Sprachen ausging und durch die Yuin-Kuri- und die Wiradyuri-Kamilaroi-Gruppe auch auf einen Teil der Ostsprachen übertragen wurde²:

Dual 1. <i>nuli</i> ,	2. <i>nbul, mbul</i> ,	3. <i>bula</i>
-----------------------	------------------------	----------------

2. Das Intransitivsuffix, das, wie das Transitivitysuffix, zumeist nur im Singular auftritt, ist für die Ostgruppe *a*, für die West-Mitte-Gruppe *na*³:

¹ Pa, §§ 309, 326.

² Pa, § 200 ff.

³ Pa, §§ 7, 11, 23.

Ostgruppe	West-Mitte-Gruppe
Sing. 1. <i>naia</i>	<i>naña</i> (aus <i>nai-na</i>)
2. <i>nina</i>	<i>ninna</i>
3. —	—

3. In der West-Mitte-Gruppe funktioniert in voller Kraft und Regelmäßigkeit der Unterschied zwischen transitiver und intransitiver Form; das Transitivitysuffix ist *du, do, da*:

Sing. 1. <i>nadu</i> (aus <i>nai-du</i>), <i>nada</i>
2. <i>nindu, ninda</i>
3. —

In der Ostgruppe ist dieser Unterschied beim Personalpronomen vielfach erschlaft. Die Formen sind erstarrt: in der 1. Sing. weisen einige Sprachen nur Intransitiv-, andere nur Transitivformen auf, während andere wenige Sprachen beide verwenden; in der 2. Sing. ist die Verteilung so, daß eine Reihe von Sprachen nur Transitiv-, die andere Transitiv- und Intransitivform gebrauchen¹.

Zu diesen rein linguistischen Gründen kommt noch ein sprachchronologischer. Die West-Mitte-Gruppe, die dem Kulturkreis der mütterrechtlichen Zweiklassensysteme angehört, findet bei ihrem Eintritt im Süden (und Westen) Australiens bereits die Südsprachen (Narrinyeri), die zum vaterrechtlich-totemistischen Kulturkreis gehören, als ältere Besitzer Südaustraliens vor, ist also ihnen gegenüber als die jüngere zu betrachten. Die Ostgruppe dagegen findet im Osten keine andere Vorgängerin als die Südostgruppe, die zum altaustralisch-tasmanischen Kulturkreis gehört, während sie selbst zu der darauffolgenden Bumerangkultur gehört; vaterrechtlich-totemistische Stämme erscheinen hier im Osten erst nach der Ostgruppe, sind hier also als jünger sie. Daraus ergibt sich, daß die Ostgruppe nicht auf derselben Zeitstufe stehen kann, wie die West-Mitte-Gruppe. Sondern die letztere ist die jüngere, und zwischen ihr und der ersteren steht die Südgruppe, die allerdings im Osten in den Personalpronomina höchstens trümmerhaft vertreten ist und im Wortschatz wie auch in Mythologie und Soziologie enge Verbindungen mit der Ostgruppe eingegangen ist, aber ihr ehemaliges selbständiges Dasein doch genügend stark dokumentiert, wie wir weiter unten (S. 773 ff.) noch im einzelnen sehen werden.

III. Der einheitliche Ursprung beider Gruppen.

Wie erklärt sich nun aber der trotz des großen Altersunterschiedes zwischen der Ost- und West-Mitte-Gruppe bestehende, bis zur stammhaften Identität gehende Zusammenhang der Personalpronominalformen?

Wir müssen annehmen, daß beide Gruppen früher einmal im Norden oder Nordosten vereinigt waren, daß dann zu einer Zeit, als der Dual noch nicht zur Entwicklung oder zu fester Ausbildung gelangt war, die Sprachen der jetzigen Ostgruppe sich lösten — oder durch den Druck etwa der damals zuerst eindringenden vaterrechtlich-totemistischen Stämme aufgelöst wurden — und ihre Wanderung nach Süden und Südosten antraten.

¹ Pa, §§ 8, 9, 22, 222 ff.

Im Südosten stießen sie auf die Südostgruppe, nahmen von dieser den Dual an, verloren aber in Berührung mit ihr, da diese den Unterschied von transitiver und intransitiver Form nicht kennt, die lebendige Handhabung dieses Unterschiedes.

Dann rückten die Sprachen der Südgruppe nach, die, in der Südmitte angekommen, nach Osten sich wandten und dann von Westen und Norden her den ganzen Lauf des Murray R. entlang ebenfalls auf die Südostgruppe stießen und sich dort stauten. Etwa den Lauf der Darling und der Culgoa RR. entlang stieß sie auf die Ostgruppe und begann, besonders im nördlichen Teil dieser Linie, mit ihnen in Mischungsverbindungen einzutreten.

Darauf begann die Einwanderung der Sprachen und Stämme der West-Mitte-Gruppe. Sie traf im Süden auf die Südgruppe, drängte sie noch mehr gegen den Murray R. und vermischte sich mit ihr westlich des Darling R. zu dem Zweiklassensystem Falke-Krähe mit Sonnen-Mond-Mythologie. Mehr im Norden, etwa im Gebiet der Culgoa und Gwydir RR., begann sie ihrerseits in Verbindung zu treten mit der dort aus der Ost- und Südgruppe bereits vollzogenen Mischung. Das Ergebnis dieser neuen Mischung bilden die Wiradyuri-Kamilaroi-Sprachen, die dann mit starkem Druck nach Süden vordrangen.

Im äußersten Süden der Ostküste, bei den Yuin (-Kuri), kam dann durch die Wiradyuri-Kamilaroi-Gruppe die (jüngere) Pronominal-Reihe der West-Mitte-Gruppe mit der (älteren) Pronominal-Reihe der Ostgruppe wieder in unmittelbare Berührung. Diese bewirkte nun, daß die Wiradyuri-Kamilaroi-Sprachen ihre Plural- und Dualformen, mit Ausnahme der 1. Plur. und Dual, einbüßten und nach falscher Analogie der Yuin-Sprachen neu bildeten¹, sowie auch, daß sie die Erschlaffung des Unterschiedes zwischen transitiver und intransitiver Form übernahmen, dazu aber die Suffixbildungen an Nomen und Verbum, welche die Yuin- (Kuri-) Sprachen ihrerseits von der Südostgruppe übernommen hatten.

Man könnte gegen diese ganze Darlegung die Einwandfrage erheben, warum man diese Pronominal-Reihe in doch so komplizierter Weise zwei, noch dazu so weit von einander abstehenden Kulturkreisen zuwies. Ob die Auffassung nicht jedenfalls die einfachere und schon deshalb mit gewisser Wahrscheinlichkeit auch die richtige sei, daß diese Pronominal-Reihe ursprünglich nur in die Süd- und Nord-Zentral-Gruppe, also den Kulturkreis der mutterrechtlichen Zweiklassenkultur, hineingehört habe, der ihre Formen dann in derselben Weise wie auch die übrigen charakteristischen Wörter für Körperteile, die wir oben vorgeführt haben, den übrigen Sprachen, also auch den Ostsprachen, mitgeteilt und eben auch durch diese allseitige Verbreitung ihrer Personalpronomina zu der besprochenen Vereinheitlichung der süd-australischen Sprachen beigetragen habe.

Dazu wäre zunächst zu erwidern, daß eine unmittelbare Verbindung einer der beiden Zentralgruppen mit den Ostsprachen nur im mittleren bzw. nördlichen Teil der Ostküste stattfand, dort, wo die Nord-Zentralgruppe

¹ Pa, §§ 111, 112.

mit dem Wakka-Kabi sich berührt. Aber gerade bei diesem und dem nach Süden weiter folgenden Teil der Ostsprachen ist die Abweichung von der West-Mitte-Reihe und die gegenseitige Verschiedenheit am stärksten. Die genauere Ähnlichkeit beginnt erst bei den Kuri- und steigert sich bei den Yuin-Sprachen. Mit beiden Gruppen aber stehen die Zentralgruppen in keiner unmittelbaren, sondern nur in einer mittelbaren Verbindung, nämlich vermittels der Wiradyuri-Kamilaroi-Gruppe.

Die Wiradyuri-Kamilaroi-Gruppe aber kann der Yuin-Kuri-Gruppe die Personalpronomina nicht gebracht haben aus folgenden Gründen:

1. Die Wiradyuri-Kamilaroi-Gruppe besitzt ja die alten einfachen Formen der 2. (und 3.) Plur. und Dual gar nicht, deren Stämme aber in der Yuin-Kuri-Gruppe vorhanden sind.

2. Es ist offenbar, daß die erstere Gruppe die zusammengesetzte Form ihres Plural und Dual von denen der letzteren angenommen hat, aber in falscher Analogie; die Formen der letzteren hätten aus denen der ersteren schon deshalb nicht entstehen können, weil die der letzteren alte Bestandteile enthalten, die denen der ersteren vollständig fehlen. Es kommt noch hinzu, daß für die Wiradyuri-Kamilaroi-Gruppe außer der Berührung mit der Yuin-Kuri-Gruppe die Ursache zur Bildung eines zusammengesetzten Plurals und Duals fehlte, bei der letzteren aber dieselbe deutlich gegeben war durch die unmittelbare Berührung mit Victoria-Sprachen oder solchen, die mit diesen enge verwandt waren, Sprachen, in denen der zusammengesetzte Charakter des Plural und Dual seit ältesten Zeiten herrschend ist¹.

3. Die Wiradyuri-Kamilaroi-Gruppe weist im Dual gar nicht die Bildung der Zentralgruppen, d. h. die Zusammensetzung mit *bal*, sondern die der Ostsprachen mit *bül* auf, sie gehört also auch in dieser Hinsicht nicht so unbeschränkt zu den Zentralgruppen, daß sie deren Vermittlerin sein könnte².

IV. Die älteren Ostsprachen als Ursprungsort der beiden Gruppen.

Wenn wir uns in diesen drei Punkten auf die Plural- und Dualformen der Wiradyuri-Kamilaroi-Gruppe gestützt haben, um die Unmöglichkeit ihrer Vermittlerrolle der Personalpronomina an die Ostsprachen zu erweisen, so wollen wir jetzt die Singularformen der gesamten West-Mitte-Ost-Reihe heranziehen, um darzutun, daß nicht einmal diese in den beiden Zentralgruppen ihren Ursprung gehabt haben können, sondern daß dieser gerade bei den Ostsprachen gesucht werden muß. Es handelt sich um die 1. und 2. Sing., da in der 3. Sing. ja eine einheitliche Form nicht festzustellen ist. Für die 1. und 2. Sing. aber habe ich durch eingehende Untersuchungen ihre Wurzelformen festgestellt; sie lauten 1. Sing. *nai*, 2. Sing. *nin*, erstere also auf einen Diphthong, letztere auf dentalen Nasal auslautend². In der Süd-Zentralgruppe und in den Goa- und Puruga-Sprachen der Nord-Zentralgruppe sind diese beiden Auslaute ausgeschlossen, da sie nur vokalischen

¹ Pa, § 113.

² Siehe oben S. 755.

Auslaut zulassen¹. Der Auslaut mit Diphthong aber ist auch in der ganzen Nord-Zentralgruppe ausgeschlossen¹. Da aber offenbar beide Formen, sowohl die der 1. als die der 2. Sing., organisch zusammengehören, so kann dort, wo auch nur eine nicht entstanden sein kann, auch die andere ihren Ursprung nicht gehabt haben. So können also beide Singularformen nicht aus den beiden Zentralgruppen hervorgekommen sein. Wohl dagegen aus den Ost- und den Yuin-Kuri-Sprachen, da deren Auslautgesetze den Auslauten dieser beiden Pronominalwurzeln keine Schwierigkeit bereiten². Der Nachweis der Unmöglichkeit der Herleitung der Pronominalstämme des Singular der West-Mitte-Ost-Reihe aus den beiden Zentralgruppen, der leichten Möglichkeit dagegen aus den Ostsprachen und dem Yuin-Kuri ist aber auch deshalb für die Gesamtheit der Personalpronomina von Bedeutung, weil, wie ich anderswo nachgewiesen habe, die Pluralformen dieser Reihe sich mit Sicherheit aus den Singularformen ableiten lassen³.

Natürlich kann keine Rede davon sein, daß die jetzigen Ostsprachen (im weiteren Sinne des Wortes) in ihren jetzigen Verbreitungsgebieten die Ursprungsquelle dieser Pronominalformen gewesen seien, da sie jetzt zu wenig weit nach Norden hinaufreichen, und es sonst unerklärt bliebe, auf welchem Wege diese Pronominal-Urformen von ihnen aus in die beiden Zentralgruppen, besonders aber in die Süd-Zentralgruppe gelangt wären. Sondern es müssen ältere Ostsprachen vorausgesetzt werden, deren Verbreitungsgebiet weiter nach Norden gereicht hat, wo auch die beiden Zentralgruppen mit ihrer Gesamtheit oder Teilen von ihnen in Verbindung stehen und von da ihre selbständige Abwanderung vollziehen konnten. Daß diese Aufstellung nicht ein bloßes theoretisches Postulat ist, wird sich aus der Tatsache ergeben, die wir weiter unten (S. 810ff.) aufdecken werden, daß noch jetzt, und gerade dort, wo eine solche Vereinigung am ehesten gesucht werden müßte, auf der Kap York-Halbinsel im äußersten Nordosten, sich eine Sprachengruppe findet, welche das, was von den Verschiedenheiten der Pronominalformen in den einzelnen Gruppen der südaustralischen Sprachen zerstreut sich vorfindet, hier in nächster Nähe bei einander vereinigt darbietet.

Die bis zur Identität gehende enge Beziehung, welche zwischen der Pronominalreihe der Ostgruppe und derjenigen der West-Mitte-Gruppe besteht, wäre also schon durch ein entsprechend langes örtliches Beisammensein der beiden Gruppen zur Genüge erklärt, und dieses Beisammensein hat, wie es sicher zu sein scheint, in Australien selbst stattgefunden, an der Stelle, die überhaupt das Einfallstor für außeraustralische Einflüsse und das Ausfallstor für alle großen inneraustralischen Völker- und Sprachenwanderungen ist, auf der Kap York-Halbinsel. Die enge Beziehung wäre freilich noch ausreichender erklärt, wenn sie zurückginge auf jene inneren Zusammenhänge, die FR. GRAEBNER zwischen der Bumerangkultur und der mutterrechtlichen Zweiklassenkultur dargelegt hat⁴, und die ich für Australien auch speziell auf mythologisch-religiösem

¹ Siehe „Anthropos“ VII (1912), S. 490; IX (1914), S. 1017.

² Siehe „Anthropos“ VIII (1913), S. 533; IX (1914), S. 991 ff.

³ Pa, § 212 ff.

⁴ FR. GRAEBNER, Die melanesische Bogenkultur, „Anthropos“ IV (1909), S. 780.

Gebiete bestätigt habe¹. Diese brauchten auch hier nicht vollkommen ausgeschlossen zu sein; aber ihre Entstehung und ihre ersten Wirkungen können sich lange noch nicht auf australischem Boden zugetragen haben. Wohl aber könnten sie bei dem in Australien selbst erfolgten Wiederzusammentreffen wieder aufgefrischt und dadurch die Übernahme der Personalpronomina erleichtert worden sein.

C. Die Interrogativpronomina².

So wie beim Personalpronomen eine Verbindung besteht zwischen der Ostreihe der Sprachen der Bumerangkultur und der West-Mitte-Reihe der mutterrechtlichen Zweiklassenkultur, so zeigt sich ein solcher Zusammenhang auch zwischen den Interrogativpronomina dieser beiden Kulturkreise. Im folgenden sind die beiderseitigen Formen auf eine Durchschnittsform gebracht, die annähernd auch der Ursprungsform entsprechen wird:

Ostreihe	West-Mitte-Reihe
Wer? <i>nana</i>	<i>wara</i>
Was? <i>miña</i>	<i>miña</i>

Wie man sieht, offenbart sich der Zusammenhang in der Identität der „Was?“-Form. Auch ist in beiden Reihen der Unterschied zwischen der „Wer?“- und der „Was?“-Form überall deutlich entwickelt.

Was den Geltungsbereich der beiden Paare betrifft, so hat die Ostreihe ungefähr den gleichen wie beim Personalpronomen. Sie umfaßt die gesamten Ostsprachen (mit Ausnahme des Wakka-[Kabi])³, die Wiradyuri-Kamilaroi- und die Yuin-Kuri-Gruppe, die isolierten Sprachen am Oberen Murray R., das Süd-Narrinyeri, endlich von der Kap York-Gruppe die Inselfsprachen. Es ist hervorzuheben, daß von den drei Sprachen der Victoria-Gruppe, welche beim Personalpronomen allerlei Übergangs- und ziemlich starke Einwirkungserscheinungen, die von der Ostreihe herrührten, aufwiesen, hier bedeutend selbständiger dastehen. Das Bureba-Bureba zeigt überhaupt keinerlei Beeinflussung; das Kurnai und das Buandik lassen eine solche höchstens in der „Wer?“-Form vermuten. Deshalb ist um so auffälliger das Vorkommen der „Was?“-Form *miña* mitten in den Kulin-Sprachen im Wuddyawurung (West-Südost-Kulin), wofür eine befriedigende Erklärung noch nicht vorliegt. Über einen Versuch zur Erklärung des isolierten Vorkommens der Ostreihe beim Süd-Narrinyeri siehe weiter unten S. 768.

Anders als mit der Ostreihe steht es mit der West-Mitte-Reihe. Sie erleidet gegenüber der Sachlage bei den Personalpronomina eine derartige Einschränkung ihres Gebietes, daß man sie eigentlich nur noch Mitte-, genauer Süd-Mitte-Reihe nennen könnte. Sie ist verbreitet nur in der Süd-Zentralgruppe, und zwar beim Dieri, Kurnu, Baddyeri und Pitta-Pitta (Kana-Sprachen). Die Hauptursache dieser Verminderung ihres Gebietes liegt in dem bestimmteren Auftreten einer Ost- und Mitte-Reihe einer zweiten Gruppe totemistisch-vater-

¹ SCHMIDT, Ursprung der Gottesidee, S. 310 ff. und 382 ff.

² Siehe die Hinweise auf die Quellen oben S. 754, Anm. 1 und vgl. Pa, §§ 330 ff., 332, 333, 339, 340, 348 ff.

³ Von den Halifax Bay- und den Bundyil-Sprachen liegt kein Material vor.

rechtlicher Stämme, welche mit der Reihe *nana-nana* die Südwestsprachen, die südlichen Sprachen der Süd-Zentralgruppe, das Wakka-(Kabi), und mit der Reihe *wanda-nana* das Kogai (Nord-Zentralgruppe), die Nordgruppe und die Festland-Sprachen der Kap York-Gruppe beherrscht.

* * *

Drei Gebiete, so hatten wir gesehen, sind es besonders, in welchen der Einfluß der Zentralgruppen am wenigsten zur Herrschaft gelangt, sondern die alten Zustände treuer bewahrt werden: die selbständigen Sprachen der Ostküste, die Victoria-Sprachen im Südosten und die Narrinyeri-Sprachen im Süden. Es ist vorauszusetzen, daß der frühere Geltungsbereich dieser drei Gebiete bedeutend weiter sich erstreckte als der jetzige, und daß derselbe eben durch das Vordringen der Zentralgruppen zum Teil überdeckt und dadurch verkleinert worden ist. Diese drei Sprachgebiete bilden also mit einem Teile ihres ehemaligen Gebietes eine Unterschicht unter der der Zentralgruppen. Wir wollen jetzt daran gehen, diese Unterschichten aufzudecken. Wir beginnen damit, indem wir zunächst den Wortschatz dieser überdeckten Gebiete mit dem der unbeeinflussten Gebiete genauer vergleichen.

Wir werden mit dieser Arbeit einsetzen im äußersten Süden mit dem Gebiet der Narrinyeri-Sprachen. Wir bleiben dabei auch in der Ordnung der ethnologischen Aufeinanderfolge. Denn wenn wir schon früher festgestellt hatten, daß die Stämme, welche die Sprachen der beiden Zentralgruppen sprechen, die Träger des mütterrechtlichen Zweiklassensystems sind, so haben wir gleichfalls festgestellt, daß die Narrinyeri den klassenlosen Totemismus bis jetzt aufbewahrt haben, der in Australien der mütterrechtlichen Ordnung voraus ging.

2. Der südliche Teil der zweiten Schicht der südaustralischen Sprachen:

Die Südsprachen (Narrinyeri) der vaterrechtlich-totemistischen Stämme.

A. Jetziges und früheres Südsprachengebiet.

Die Narrinyeri nehmen jetzt den unteren Flußlauf des Murray R. ein, haben aber früher überhaupt den ganzen Lauf desselben bis fast zu seinen Anfängen besetzt gehalten.

Denn die von mir zuerst sogenannten „isolierten Sprachen am Oberen Murray R.“¹ sind, nach Forschungen, die ich unterdes weitergeführt habe und deren Ergebnisse ich unten (S. 768 ff.) mitteilen werde, nichts anderes als ehemalige Narrinyeri-Sprachen, die mit den Kulin-Sprachen und dem Kurnai eine Mischung eingingen und dann noch vom Yuin-(Kuri) beeinflußt wurden. Somit hatten diese totemistischen Stämme mit Vaterfolge bei ihrem Vordringen sich am ganzen Lauf des Murray R. gestaut, hinter den sich die Victoria-Stämme zurückgezogen hatten.

Ein anderes Gebiet, das den Narrinyeri früher gehörte, ist das der jetzigen Darling-Sprachen, genauer: des Marowra und Kurnu, die man geradezu als Mischsprachen zwischen den Sprachen der vaterrechtlichen Narrinyeri und denen der mutterrechtlichen Zweiklassenkultur hinstellen kann². Es gab also einmal eine Zeit, wo die totemistisch-vaterrechtlichen Stämme sich auch am Darling R. stauten und der Unterlauf des Murray R. mit seiner fast gradlinigen Fortsetzung im Darling R. die östliche Grenzscheide der Sprachen mit (damaliger) Voranstellung des Genitivs bildete.

Dazu kommt noch die Gebietserweiterung nach Westen, in die Sprachen Meyu, Parnkalla und selbst in die Südwestsprachen hinein. Schließlich hatten wir auch die Vermutung ausgesprochen, daß auch die in südaustralischen Sprachen so seltene Lautverbindung *lt*, die sich aber in sämtlichen Sprachen der Süd-Zentralgruppe, mit Ausnahme der beiden nördlichen, des Kana und des Kungeri-Birria, findet, auf die Mischung mit Sprachen wie das Narrinyeri zurückgeführt werden müsse, da bei diesen die genannte Verbindung zulässig ist. Vgl. „Anthropos“ VII (1912), S. 50 und 60 (65) mit S. 7.

Einige wenige Zusammenhänge gibt es auch nach den Victoria-Sprachen hin. Sie müssen aber unterschieden werden von einigen anderen Gemeinsamkeiten, welche die Gesamtheit der Victoria-Sprachen mit Narrinyeri besitzt; in diesen offenbart sich eine noch ältere Schicht, die wir erst später erreichen werden. Die Zusammenhänge mit den Victoria-Sprachen, um die es sich jetzt hier handelt, sind dadurch gekennzeichnet, daß sie sich nur in denjenigen Victoria-Sprachen finden, deren Gebiet an das der Narrinyeri-Sprachen angrenzt.

Alle diese Zusammenhänge, die ich teilweise schon früher festgestellt³, gilt es jetzt zusammenzufassen, zu erweitern und zu vertiefen.

¹ Siehe „Anthropos“ VII (1912), S. 1019 ff.

² Siehe „Anthropos“ VII (1912), S. 484 ff.

³ Siehe „Anthropos“ VII (1912), S. 482, 485.

IV. Wörter, welche den Südsprachen (Narrinyeri) gemeinsam sind.

	Südwestsprachen	Darling-Sprachen	Andere Süd-Zentral-sprachen	Narrinyeri-Sprachen	Buandik u. andere Victoria-Sprachen
Mann	Baddyeri <i>ka(r)na</i>		Dieri <i>kana</i>	Süd-Narr. <i>korn(e)</i>	
			Kana-Sprache <i>kana</i>		
			Tyura <i>mirna</i>	Nord-Narr. I <i>meru</i>	
Frau	Baddyeri <i>girli</i> Marowra <i>da(r)tu</i> Kurnu <i>ta(r)tu</i>		Meyu <i>meyu</i>	„ II <i>meri</i>	Piangil <i>wuñi</i>
				Nord-Narr. III <i>a wanar</i>	
			Meyu <i>nammaita</i>	Nord-Narr. I <i>nammaitu</i>	
Kopf	Baddyeri <i>girli</i> Marowra <i>da(r)tu</i> Kurnu <i>ta(r)tu</i>		Meyu <i>kokuli</i>	Süd-Narr. <i>kurl(e)</i>	
				Nord-Narr. III <i>tera(r)t</i>	
			? K-Birria <i>bumbo</i>	Nord-Narr. II <i>pempi</i>	Piangil <i>bu(ɽ)pi</i> West-Buandik <i>bup</i> West-Kulin <i>burp</i>
Zahn	Marowra <i>(n)andi</i> Kurnu <i>nandi</i>			Nord-Narr. I <i>nentko</i>	Kurnai <i>nandak</i>
			Meyu <i>tiya</i>	Süd-Narr. <i>ture, turor, terar</i>	
			Evelyn Creek <i>tiya</i>	Nord-Narr. II <i>tarakin</i>	
Bart	Marowra <i>waka-bulki</i> ¹ Kurnu „ „		Wonkamarra <i>thi(g)a</i>	„ „ III <i>tre(r)k</i>	
			Baddyeri <i>tia</i>		
				Nord-Narr. II <i>wakku, waktu</i>	
Band	Kurnu <i>munda</i> Baddyeri <i>mintu</i>			Nord-Narr. I <i>papu</i>	
			Tyura <i>pombi</i>	„ „ II <i>puaboa</i>	
				Nord-Narr. II <i>muntu</i>	
Blut	Marowra <i>kandëra</i> Kurnu „ „			„ „ III <i>a monda</i>	
			Tyura <i>kuru</i>	Süd-Narr. <i>kräwe</i>	West-Buandik <i>kro</i>
			Meyu <i>garu</i>	Nord-Narr. III <i>kürük</i>	Ost- „ <i>kërk</i>
			? Karawalla <i>kaluka</i>		Piangil <i>kurki</i>
			K-Birria <i>kuruka</i>		Kulin <i>kur(ü)k</i>
					Kurnai <i>kürük</i>

¹ = Des Kinnes Haar.

Haut

Süd-Narr. *wankande*
Nord-Narr. I *pili*

Känguru

Süd-Narr. *tulafi*
Nord-Narr. II *toltar*
Nord-Narr. I *purroiko*
" II *purul, brulaf*
" III *a buto(ra)ka*
" III *b butoka*

? West-Kulin *wille, willi*
? Ost-Kulin *wallert*

Opossum

Süd-Narr. *piltari*
Nord-Narr. I *pettki*
" II *butta, butta*
" III *a butt*

Parnkalla-Tyura *pilka*
Meyu " "
Nulla (")
Evelyn Creek-Sprache " "
Dieri *piltara*

Marowra (*piltia*)

Ost-Mining *bilda*
Nonga "

Buandik *kāl*
Piangil *kali*
West-Kulin *kāl*
WSO-Kulin
West-Kulin *wilkar*

Süd-Narr. *keli*
Nord-Narr. I *kedtu, keltu*
" III *a kall(i)*
Nord-Narr. II *wilkin*

Meyu *gadli*
Parnkalla *wilga*
Tyura *wilga*
Nulla (*wilki*)

Marowra *gadli, galli*
Kurnu *galli*
Marowra (*wilkana*)
Baddyerl *wilkan*

Nonga (*wilga*)
Mittel-Yungar *waldī*
Süd-Yungar "
Nunkaberri *wuladu*
Nonga *wolfa*
West-Luridya *wilda*

Hund

Süd-Narr. *wulde*

Parnkalla *wolye, willu*
Tyura *wildu*
Meyu " *walta*

Falke

Nord-Narr. III *a mundal*
" III *b mandel*
? Ost-Kulin *bundil*

Marowra *yungali*
Kurnu "

? Buandik *kunawarra*
? Kulin *kunawarra*

Schwan

Nord-Narr. III *a kultawa*
" III *b kultu*

Meyu *guldū*

Yungar *guldak*
? Nunkaberri *gutanido*

	Südwestsprachen	Darling Sprachen	Andere Süd-Zentralsprachen	Narrinyeri-Sprachen	Buandik u. andere Victoria Sprachen
El	Marowra <i>borti</i> Kurnu		Dieri (<i>pempu</i>) Yarrawurka <i>pampu</i> Kana-Sprachen <i>bambo</i> Wonkamarra <i>mirkerrina</i> Meyu <i>kakëra</i>	? Süd-Narr. <i>pelletti</i> Nord-Narr. III <i>a be(r)t</i> Süd-Narr. III <i>b bet</i> Süd-Narr. <i>pombe</i>	OSW-Kulin <i>bumbum</i>
Mond	Marowra <i>bifuga, bifua</i> Kurnu Baddyeri <i>paŋuga</i>			Süd-Narr. <i>markeri</i> Nord-Narr. I <i>kakur(e)</i> ¹ " II <i>kakura, kaŋera</i> Nord-Narr. <i>baif</i>	Kolijon <i>bādbād</i>
Feuer	Marowra <i>kuniga, kunega</i> Kurnu <i>kuniga</i>			Süd-Narr. <i>kene</i>	
Wasser	Marowra <i>nuku, ŋoko</i> Kurnu			Süd-Narr. <i>nuke</i> Nord-Narr. I <i>nukko</i> " II <i>nuku</i> " III <i>a nuk</i> " III <i>b nok</i> Süd-Narr. <i>maye, mayi</i> ? Nord-Narr. I <i>mōrruko</i>	West-Kulin <i>main, merin</i>
Wind	Yungar <i>mār</i> West-Mining <i>biridi</i>		Pamkalla <i>warri, wirra</i> Tyura Meyu <i>worri, warri</i>	Nord-Narr. III <i>wirit</i>	
Stein	Yamaidy <i>māda, māra</i> Marowra <i>ka(r)nu</i>		Dieri <i>ma(r)da</i> Yarrawurka <i>ma(r)da</i> Karawalla <i>murtta</i> Pamkalla <i>kaidña</i> Tyura (<i>k</i>) <i>aidña</i> Meyu <i>kaŋa</i> Nulla <i>kadna</i> Evelyn Creek-Sprache <i>ka(r)na</i>	Süd-Narr. <i>marte</i> Nord-Narr. II <i>konnin, kanta</i>	Piangil <i>kandogt</i>
				Nord-Narr. III <i>mok, mak</i>	Piangil <i>muki</i>

B. Der allgemeine Wortschatz (siehe Wortverzeichnis IV, S. 763—765).

Von den Fällen, wo Zusammenhänge mit Victoria-Sprachen vorliegen, liefern diejenigen, wo Piangil allein auftritt, sicher stets echte Narrinyeri-Formen, da Piangil ja eine ausgesprochene Mischsprache ist¹. Auch Fälle, wo Buandik und West-Kulin noch hinzutreten oder auch allein auftreten, wie bei „Kopf“ *bup*, „Hund“ *wilkar*, „Ei“ *bumbum*, „Wind“ *maia*, *merin*, gehören wohl hieher. Anders steht es mit den Fällen, wo alle Victoria-Sprachen vorhanden sind, wie bei „Blut“ *kurūk*, oder wo das ganz entfernte Kurnai allein auftritt, wie bei „Zahn“ *nandak*. Diesen stelle ich noch einen anderen Fall zur Seite, wo die Zentralgruppe nicht vertreten ist:

	Narrinyeri-Sprachen	Victoria-Sprachen
	Süd-Narrinyeri <i>kop(e)</i>	West-Buandik <i>gaw(u)</i>
	Nord-Narrinyeri III <i>kaap</i>	Ost-Buandik <i>gabun</i>
Nase		Kolijon <i>koa</i>
		West-Kulin <i>kā</i>
		Ost-Kulin <i>kān</i>
		Kurnai <i>kun</i>

Über diesen dritten Fall wird weiter unten (S. 795) noch gehandelt werden. Im ganzen muß geurteilt werden, daß die Zahl und Bedeutung der Zusammenhänge der Narrinyeri-Sprachen mit den Victoria-Sprachen keine allzu große ist. Der Lauf des Murray R. hat sich hier als eine der stärksten natürlichen Sprachgrenzen in Australien erwiesen.

Noch unbedeutender sind die Beziehungen der Narrinyeri-Sprachen, die bis in die Südwestsprachen gehen. Hier sind diejenigen, die nur bis an Nonga und Ost-Mining reichen, einfach auf die Rechnung der Beziehungen zu Parnkalla zu setzen, da jene beiden Sprachen stark mit diesem gemischt sind². Am bemerkenswertesten ist die weitreichende Verbreitung der Form für „Falke“ *waldi*, *wolfa* in den Südwestsprachen.

Bei den Beziehungen zur Süd-Zentralgruppe sind die beiden den Narrinyeri-Sprachen auch geographisch benachbarten Untergruppen Parnkalla-Tyura-Meyu und Darling-Sprachen am stärksten, beide mit gleich viel Fällen, etwa 16, vertreten und erweisen sich sowohl durch diese große Zahl, wie durch die Art der Fälle deutlich als altes Narrinyeri-Gebiet. Nach der letzteren Richtung hin ist besonders beweiskräftig, daß neben den Wörtern für Körperteile auch so zahlreiche Tiernamen gemeinsam sind, die, wie wir schon früher gesehen haben und auch anderswo noch feststellen werden, nur bei engen Beziehungen in so bedeutendem Ausmaß auftreten.

Diesen nahen sprachlichen Beziehungen, in welchen die beiden Untergruppen zu den Narrinyeri stehen, entsprechen auch die nahen religiös-mythologischen Beziehungen, die ich anderswo nachgewiesen habe³, und die insbesondere in dem Auftreten und der Beimischung von Zügen der Sonnenmythologie bestehen. Aber auch soziologische Beziehungen gehen hier parallel. Von den Parnkalla haben die das Meyu sprechenden Narangga

¹ Siehe „Anthropos“ VII (1912), S. 1033.

² Siehe „Anthropos“ VII (1912), S. 471.

³ Siehe W. SCHMIDT, Ursprung der Gottesidee, S. 335, 338, 339 ff.

Vaterfolge und Lokalisierung der Klassen¹. Die Darling-Stämme haben zwar Mutterfolge, aber ihr Zweiklassensystem Mukwara-Kilpara Falke-Krähe bildet mit den dazugehörigen Mythen eine Mischung zwischen der Mondmythologie des reinen Zweiklassensystems und der Sonnenmythologie der vaterrechtlich-totemistischen Narrinyeri-Stämme².

C. Die Personalpronomina.

Neben den Beziehungen des allgemeinen Wortschatzes, die wir hier nach verschiedenen Seiten hin dargelegt und dadurch alte Narrinyeri-Gebiete als solche wieder kenntlich gemacht haben, gibt es noch ein besonders wichtiges Spezialgebiet des Wortschatzes, das wir nach dieser Richtung hin noch nicht untersucht haben, das sind die Personalpronomina. Die Südsprachen gehören zu den wenigen südaustralischen Sprachgruppen, welche sich eine volle Reihe eigenständiger Personalpronomina bewahrt haben, die damit zu einem besonders wertvollen Mittel wird, die Gruppe als solche kenntlich zu machen und sie von den anderen zu scheiden, aber auch zu einem guten Prüfstein, um andere Sprachen auf ihre Beziehungen zu den Südsprachen hin sicher festzustellen.

An negativen Kennzeichen weist die Reihe der Personalpronomina der Südsprachen folgende auf: 1. Sie kennt nicht den Unterschied von inklusiver und exklusiver Form in der 1. Plur. und Dual; 2. sie hat ursprünglich keinen Dual, sondern hat denselben erst später aus der Einwirkung der Victoria-Sprachen erhalten; 3. es scheint, daß sie ursprünglich auch den Unterschied von transitiver und intransitiver Form nicht gekannt, sondern diesen erst später von der (Süd-)Zentralgruppe übernommen hat.

Somit ergibt sich die folgende Reihe der Personalpronomina der Südsprachen³:

Sing. 1. <i>na(p)</i>	Plur. 1. <i>nainu, neanu, nienu</i>
2. <i>nur(u)</i>	2. <i>nunu</i>
3. <i>nin(i), kife</i>	3. <i>nau, nam, kar</i>

Hier ist in 1. Sing. *na* als Stamm zu betrachten, an welchen das Intransitivsuffix *p* gefügt wird. Wir finden diese Gesamtform *nap* wieder auch in den beiden zu den Narrinyeri-Sprachen in besonderen Beziehungen stehenden Sprachen der Darling-Gruppe: Marowra *naba*, Kurnu *nuppa*. Während nun aber *p(a)* als Intransitivsuffix im Narrinyeri nur in der 1. Sing. auftritt, sehen wir es in den beiden Darling-Sprachen auch in 2. Sing. *nimba* auftreten; dazu kommt, daß in der 2. Sing. es auch in zwei anderen Sprachen der Zentralgruppe auftritt, im Pitta-Pitta (Kana) und im Goa *impa*. Daraus läßt sich ersehen, daß wir es bei *p(a)* mit einem Intransitivsuffix eines Teiles der Zentralgruppen zu tun haben, das also in den Narrinyeri-Sprachen als ursprünglich fremder Bestandteil zu gelten hat, den sie einer Beeinflussung durch die Darling R.-Sprachen zu verdanken haben. Andererseits aber ist der Stamm *na*, den die beiden Darling R.-Sprachen in der 1. Sing. aufweisen, für sie ebenfalls etwas

¹ HOWITT, The Native tribes of South-East-Australia, London 1904, S. 67, 130.

² W. SCHMIDT, a. a. O., S. 309 ff., 340.

³ Pa, §§ 196, 198, 228—230, 314—318.

Fremdes; denn als Glieder der Süd-Zentralgruppe müßten sie den Stamm *nai* aufweisen¹; sie haben den Stamm *na* der gleichen Mischung mit den Südsprachen zu danken, die wir auch für ihren sonstigen Wortschatz nachgewiesen hatten². Den Stamm *na* finden wir des weiteren auch bei den drei Dialekten des Bangerang, dem Yota-Yota, dem Yabula-Yabula und dem Moiraduga; auch hier gehen zahlreiche Beziehungen des übrigen Wortschatzes parallel³.

Die Form *nur(u)* der 2. Sing. finden wir sowohl westlich als östlich des eigentlichen Narrinyeri-Gebietes wieder: westlich in dem *nuro* bei Parnkalla und *nora* bei Luridya, beide als Nebenformen zu dort eigenständigen Formen; sie gehören zu den Belegen für die einstmalige weitere Ausdehnung des Narrinyeri-Gebietes. Dagegen handelt es sich bei dem Vorkommen im Osten, im *nuro* des West-Buandik, nur um eine Lehnform, wie umgekehrt die Form der 2. Sing. *ninte* bei Süd-Narrinyeri eine Lehnform aus den Victoria-Sprachen ist.

D. Die Interrogativpronomina⁴.

Die Südreihe weist zwar eine selbständige Interrogativ-Pronominal-Reihe auf, und dieselbe ist sowohl nach der äußeren Form des Stammes: *meyak*, *meike*, durchaus selbständig, als auch zeigt sie selbständige Eigenart betreffs der inhaltlichen Bedeutung darin, daß dieser unter den australischen Interrogativ-Pronominal-Stämmen der einzige ist, der nur in doppelter Funktion, als „Wer?“- und als „Was?“-Form, auftritt.

Indes ist der Geltungsbereich der Südsprachen hier sehr zusammengeschmolzen. Wir haben positive Belege betreffs seiner nur beim südlichen Nord-Narrinyeri; vom nördlichen fehlt das Material. Das Süd-Narrinyeri dagegen hat die *nana-miña*-Reihe der Ostsprachen sich angeeignet⁵. Völlig eingebüßt sind auch die Einflußgebiete; bei keinem derselben ist eine Spur der Einwirkung der Südreihe der Interrogativ-Pronomina zu bemerken.

Sozusagen eine Entschädigung für diese Gebietsverluste bildet das gerade beim Interrogativpronomen so bestimmte Auftreten einer zweiten vaterrechtlich-totemistischen Gruppe von Stämmen, die von der Mitte der Ostküste sich hinzieht und nach Westen und Südwesten hin langsam sich verliert. Wir werden sie weiter unten (S. 773 ff.) vorzuführen haben.

E. Die isolierten Sprachen am Oberen Murray R. (siehe Wortverzeichnis V, S. 770—772).

Haben wir bis jetzt altes Narrinyeri-Gebiet nach Westen und Nordwesten hin freigelegt, so wollen wir jetzt das Gleiche nach Osten hin versuchen. Wir folgen dabei dem Laufe des Murray R. stromaufwärts, dessen Mündungsufer und ein langes Stück Unterlauf noch jetzt Narrinyeri-Gebiet sind. Wir stoßen hier bei unserem Vordringen auf eine Sprachengruppe, die ich früher unter der Bezeichnung der „isolierten Sprachen am Oberen Murray R.“

¹ Siehe oben S. 758.

² Siehe oben S. 766.

³ Siehe unten S. 769 ff.

⁴ Siehe „Anthropos“ VII (1912), S. 1018; vgl. dazu Pa, §§ 334, 341, 345 ff., 356 ff.

⁵ Ein Versuch, die dabei entstehende Schwierigkeit über den Weg dieses Paares nach Süd-Narrinyeri zu erklären, siehe Pa, § 537.

zusammengefaßt habe¹; es sind das Bangerang, das Dhudhuroa, das Pallanganmiddah und das Emu-Mudjug. Mit dem letzteren werde ich mich hier nicht weiter befassen, da ich schon genügend seinen Charakter als stark mit Wiradyuri gemischt dargetan habe². Von den übrigen denke ich den Nachweis führen zu können, daß sie alte Abkömmlinge des Narrinyeri sind, die sich dann mit den Kulin-Sprachen und dem Kurnai mischten und ein Produkt hervorbrachten, auf welches dann auch die Yuin-Sprachen noch einen Einfluß ausübten. In der folgenden Übersicht sollen zunächst die diesbezüglichen Tatsachen des allgemeinen Wortschatzes dargelegt werden. Obwohl das Pallanganmiddah nach allgemeinen Gründen zu schließen mit dem Dhudhuroa zusammengestellt werden müßte³, halte ich sie doch getrennt, da der mir jetzt vorliegende Wortschatz doch zu große Verschiedenheiten aufweist.

Wie man sieht, geht die größere Anzahl von Entsprechungen zu den Narrinyeri-Sprachen, die geringste zu den Yuin-Sprachen. Für die Narrinyeri-Sprachen ist noch die wichtige Übereinstimmung im Stamm des Personalpronomens der 1. Sing. hinzuzufügen. Die Entsprechungen von Tiernamen gehen zum großen Teil zu den Narrinyeri-Sprachen; allerdings weisen nicht alle den wünschenswerten Grad von Sicherheit auf. Das eine der drei Beispiele von Entsprechung eines Tiernamens in die Victoria-Sprachen, das zum Kurnai geht, ist nicht von zoologischem, sondern von mythologischem Charakter: *kyanamerun* „Habicht (Falke)“ ist zusammengesetzt aus *kyana* „Exkrement“ und *merun* einem Yuin-Wort für „Falke“. Diese Zusammensetzung bringt die Mißachtung der Kurnai gegen den in Religion und Mythologie anderer Stämme so hochstehenden Falken zum Ausdruck⁴; die fortschreitende Verballhornung bei Dhudhuroa und Bangerang läßt es aber als zweifelhaft erscheinen, ob der ursprüngliche Sinn bei diesen beiden Stämmen noch verstanden wurde. Die nach Kurnai und Yuin sich erstreckende Entsprechung „Krähe“ *wākil*, *wagara* wird weiter unten (S. 780 b) noch erörtert werden.

Bemerkenswert ist, daß trotz der unmittelbaren Nachbarschaft des Wiradyuri im Norden, von ganz wenigen, noch jetzt als solchen empfundenen Lehnwörtern abgesehen, keine Beziehungen zu dieser Sprache sich geltend machen.

Den näheren Zusammenhang mit den Narrinyeri-Sprachen beweisen diese isolierten Sprachen auch durch einige wichtige grammatische Punkte: 1. Sie stellen den Genitiv beim Substantiv vor und weichen dadurch von den Victoria-Sprachen ab, 2. sie kennen keine Possessivaffixe am Nomen, wie sie die Victoria-Sprachen, die Yuin-Sprachen und das Wiradyuri anwenden. Dagegen zeigen sie ihren Mischcharakter darin, daß sie, abweichend von den Narrinyeri-Sprachen, in Übereinstimmung mit den Victoria-Sprachen, dem Yuin (und Wiradyuri), zur Bezeichnung des Subjekts am Verbum Pronominalsuffixe anwenden.

¹ „Anthropos“ VII (1912), S. 1019 ff.

² A. a. O., S. 1023.

³ Schon die Endung *middah* = *middan* ist ein Dhudhuroa-Wort und bedeutet wahrscheinlich „Stamm“ oder „Sprache“. Vgl. HOWITT a. a. O., S. 77, 196; R. H. MATHEWS, American Anthropologist N. S., XI (1909), S. 278. HOWITT'S „Theddora“ ist = MATHEWS' Dhudhuroa.

⁴ SCHMIDT, Ursprung der Gottesidee, S. 285, Anm. 2.

V. Die Narrinyeri-Zugehörigkeit der isolierten Sprachen am Oberen Murray R.

	Narrinyeri-Sprachen	Isolierte Sprachen	Kulin-Sprachen	Kurnai	Yuin (Kurl)
Mann	—	{ Bangerang <i>bawa bawo</i>	{ WSW.-Kulin <i>baan</i> ONW.-Kulin <i>beaz</i>	—	—
Eins	S.-Narr. <i>yammale</i>	{ Bangerang <i>yawa</i> Dhudhuroa <i>kurdawuna</i>	—	—	—
Zwei	—	{ Bangerang <i>bultobal, bultubul</i>	NSO.-Kulin <i>bolabel</i>	—	—
	—	{ Bangerang <i>*platir</i>	NO.-Kulin <i>bulabil</i>	—	—
	—	{ Dhudhuroa <i>bulazera(bo)</i>	W.-Kulin <i>bulait</i> ¹	—	—
Kopf	{ N.-Narr. I <i>pertukko</i> " " II <i>pempi</i>	{ Bangerang <i>puko, pōko</i> Pallanganmiddah <i>buaw</i>	W.-Kulin <i>burp</i>	—	—
	—	—	Piangil <i>boebo</i>	<i>burk, bruk</i>	—
Auge	{ N.-Narr. II <i>miyi</i> " " III <i>a mi, me</i>	{ Bangerang <i>ma, me</i> Pallanganmiddah <i>mī</i> Dhudhuroa <i>wunda(ba)</i>	—	—	—
	—	—	—	—	Südl. Inld.-Yuin <i>gundalun(u)</i>
Nase	{ S.-Narr. <i>kop(e)</i> N.-Narr. III <i>kaap</i>	{ Bangerang <i>kowo</i>	W.-Buandik <i>gaw(u)</i> O.-Buandik <i>gabua</i> Kolijon <i>koa</i> W.-Kulin <i>kā</i> O.-Kulin <i>kān</i>	—	—
	Piangil <i>dañāo</i>	Dhudhuroa <i>zindi(wa)</i>	—	—	—
Mund	—	{ Bangerang <i>wuru</i>	{ O.-Buandik <i>woraa</i> ONW., O.-Kulin <i>wuru(n)</i>	—	—
	—	Bangerang <i>katia</i>	—	<i>kaf</i>	—
Zahn	{ S.-Narr. <i>ture, terar</i> N.-Narr. II <i>tara kin</i> " " III <i>tre(r)k</i>	{ Bangerang <i>dirra(n), tarrawil</i> Pallanganmiddah <i>fira</i>	—	—	—

¹ Vgl. Piangil *bulaitilla*.

	Narrinyeri-Sprachen	Isolierte Sprachen	Kulin-Sprachen	Kurnai	Yuh-(Kurt)
Zunge	(S.-Narr. <i>talange</i>) — —	Bangerang <i>tallin talia</i> Dhudhuroa <i>zalan(ba)</i> —	Buandik <i>talan</i> W.-Kulin <i>tali</i> O.-Kulin <i>tellan</i>	<i>talan</i> — —	<i>talin, talan</i> — —
Bart	— —	Bangerang <i>yarin (mandiria = mand-iria)</i> Dhudhuroa <i>yerran</i>	O.-Kulin <i>yara, yari</i> —	<i>yan</i> —	<i>yerran, yarran</i> —
Ohr	{ N.-Narr. I <i>marlo</i> " II <i>marmarl</i> " III <i>marl</i>	Bangerang <i>marmu, marmo, maram</i> Dhudhuroa <i>murla(mba)</i> Pallanganmiddah <i>mirim(bah)</i>	— — —	— — —	— — —
Hand	(S.-Narr. <i>marl</i>) —	Bangerang <i>pirik, piyin</i> Dhudhuroa <i>murra</i> Pallanganmiddah <i>murra</i>	— — —	? <i>bret</i> — —	Kuri <i>birril</i> ¹ — —
Bauch	— — — —	Bangerang <i>buli</i> ? Pallanganmiddah <i>muluna</i> Bangerang <i>pondzo</i> Dhudhuroa <i>banza(ra)</i>	{ O.-Buandik <i>murnan</i> O.-Kulin <i>murnan</i> W.-Buandik <i>bule</i> O.-Buandik <i>bulun</i> W.-Kulin <i>bili</i> O.-Kulin <i>boif, bodin</i>	— — — — — —	Yuin <i>marrana</i> — — — — —
Brust	— —	? Bangerang <i>bayi(r)</i> Dhudhuroa <i>birri(wa)</i>	— O.-Kulin <i>brimbrim, bürin</i>	<i>bak, ban</i> —	Yuin-Kuri <i>bindi, bindzi</i> — —
Schenkel	N.-Narr. II <i>muntar (= mun-tar)</i> — —	Bangerang <i>mitna</i> Dhudhuroa <i>kurri(wa)</i> —	— — —	— — —	— — —
Knochen	{ N.-Narr. III <i>biyim(p) birimp</i> Piangil <i>bimbi, bembo</i>	Dhudhuroa <i>biam-nuhu</i> — Pallanganmiddah <i>kailla</i> — Pallanganmiddah <i>koru</i> — Bangerang <i>wowada, wata</i>	{ Buandik <i>karip</i> W.-Kulin <i>karip</i> WNW.-Kulin <i>ben</i> — W.-Kulin <i>kalk</i> NO.-Kulin <i>kalk</i> Kulin <i>kur(ü)k</i> — —	<i>brin</i> — — — — — — — — —	Südl. Küsten-Yuin <i>buyu</i> — — — — — — — — —
Blut	{ S.-Narr. <i>kräwe</i> N.-Narr. III <i>küräk</i>	— —	— —	— —	Südl. Inld.-Yuin <i>guruba</i> —
Haut	—	—	—	—	<i>wadüana, wada</i>

¹ Vgl. W.-Wakka *bī*, Kabi *biri*, *peri*.

	Narrinyeri-Sprachen	Isolierte Sprachen	Kulin-Sprachen	Kurnai	Yuin (Kuri)
Känguru	{ ? N.-Narr. I <i>purroil(ko)</i> " " II <i>purul</i> —	{ Bangerang <i>burra</i> { ? Pallangamiddah <i>budu</i> Bangerang <i>kaine(r)</i>	—	—	{ <i>burru</i> —
Opossum	{ ? N.-Narr. II <i>bulfa</i> " " III <i>bul</i> —	{ Bangerang <i>baifa</i> — Dhudhuroa <i>kauna</i>	—	—	{ Südl. Inld.-Yuin <i>wadan</i> N.-Kuri <i>watu</i> Südl. Küsten-Yuin <i>kanara</i>
Hund	? N.-Narr. III <i>aeiriu</i> , (n) <i>gein</i>	Bangerang <i>kānuu</i>	—	—	—
Krähc	N.-Narr. III <i>wāk</i>	{ Bangerang <i>wokka</i> Bangerang <i>wākil</i> Dhudhuroa <i>wagara</i>	—	—	{ Inld.-Yuin <i>wagulan</i> , <i>wagulin</i> Südl. Küsten-Yuin <i>wagura</i>
Habicht	—	{ Bangerang <i>wamli</i> Dhudhuroa <i>wunnamuru</i> Pallangamiddah <i>warimu</i> Emu-Mudjug <i>weramu</i>	—	—	—
Ei	—	Bangerang <i>pušana</i>	—	—	—
Sonne	—	{ Dhudhuroa <i>nayuu</i> —	{ W.-Kulin <i>nawi</i> O.-Kulin <i>nawan</i>	—	{ Südl. Inld.-Yuin <i>noweyo</i> Südl. Küsten-Yuin <i>nowa</i>
Rauch	N.-Narr. III <i>tun(p)</i>	{ Bangerang <i>ʔsonga</i> Dhudhuroa <i>ʂumba(ba)</i>	—	—	—
Wasser	—	Bangerang <i>banua</i>	O.-Kulin <i>bā(ē)n</i>	—	—
Erde	—	Bangerang <i>wokka</i> Dhudhuroa <i>gurat(ba)</i>	—	—	—
Wind	—	Pallangamiddah <i>kurre</i>	—	—	—
Holz	? N.-Narr. III <i>wula</i>	{ Bangerang <i>wifan</i> Bangerang <i>dawwir</i> Pallangamiddah <i>tauwa</i> Bangerang <i>kaloweik</i>	Kulin <i>kalk</i>	{ <i>tawer(a)</i> Feuer — <i>kālak</i>	—

3. Der östliche Teil der zweiten Schicht der südaustralischen Stämme:

Die Ostsprachen, die zweite Gruppe vaterrechtlich-totemistischer Stämme in fester Verbindung mit Sprachen der beiden ältesten Schichten.

A. Die soziologischen und religiös-mythologischen Verhältnisse dieses Gebietes.

Bei den Untersuchungen über die Religion und Mythologie der Wiradyuri-Kamilaroi-Gruppe, die ich anderswo machte, konnte ich feststellen, daß, je mehr nach Norden, um so stärker Elemente einer Sonnenmythologie und damit in Verbindung stehende soziologisch-religiöse Einrichtungen von ähnlicher Art wie die bei den totemistisch-vaterrechtlichen Narrinyeri bestehenden sich geltend machen, und daß man voraussetzen muß, daß diese Elemente aus einer bestimmten Sprachengruppe im Osten stammen, als die ich am ehesten die Gruppe Wakka-Kabi (-Turubul) vermutet hatte¹.

Wenn nun auch diese Schlüsse, insofern sie sich auf das mythologisch-religiöse Gebiet bezogen, mehr indirekter Natur waren und positive Grundlagen nicht in dem Grade besaßen, um volle Gewißheit zu erzeugen, so liegen doch auf soziologischem und linguistischem Gebiete so bestimmte Tatsachen vor, daß sie in ihrer Gesamtheit eine ziemlich starke Wirkung hervorzubringen imstande sind. In soziologischer Hinsicht muß nämlich hervorgehoben werden, daß wir hier im äußersten Ostgebiete von Australien fast die gleichen Verhältnisse vor uns haben, nur in etwas verkleinertem Maßstabe, wie im äußersten Südosten. Wie wir nämlich in letzterem noch ein Gebiet haben, das noch vor dem vaterrechtlichen Lokaltotemismus und mutterrechtlichen Zweiklassensystem, ja auch noch vor der Bumerangkultur liegt, nämlich die Kurnai, vor deren Gebiet sich dann alle Stämme mit späteren sozialen Organisationsformen ringsum anstauen, so hat sich auch im Osten ein solches, allerdings kleines Gebiet erhalten, das der Chepara, die wir nach ihrer Sprache in dieser Abhandlung als Minyung bezeichnet haben². Sowohl ist nun bei den nördlich angrenzenden Turubul dann der Geschlechtstotemismus positiv bezeugt³ als auch finden sich bei den südlich anwohnenden Kumbainggeri in deren Vierklassensystem deutliche Spuren desselben, wie auch bei den ihnen südlich und südwestlich benachbarten Thangatti⁴, die aber sprachlich den Kamilaroi nahe stehen, während Kumbainggeri, wie Minyung und Turubul alleinstehende selbständige Sprachen sind und zu den eigentlichen Ostsprachen gehören. Ähnlich nun, wie im Südosten die Kurnai und die ihnen ursprünglich gleichstehenden Kulin-Stämme im Norden und Nordwesten den Murray R. entlang von den totemistischen Narrinyeri-Stämmen am Oberen Murray R. umwohnt werden, so werden die Chepara-Minyung und die Turubul im Norden und Nordwesten umwohnt von den Wakka-Kabi-Stämmen, die durch das direkte Vaterrecht der Stämme um Maryborough und auf Fraser Island und durch starke Spuren des Vaterrechtes bei den übrigen Gruppen dieser Stämme⁵ sich um so mehr als die gut-totemistischen Stämme bezeugen, für die wir sie, von

¹ SCHMIDT, a. a. O., S. 351 ff., 366, 370 ff., 371.

² HOWITT, Native Tribes, S. 135—136.

³ HOWITT, a. a. O., S. 150—151; SCHMIDT, Ursprung der Gottesidee, S. 290.

⁴ Siehe „Anthropos“ VII (1912), S. 242—243.

⁵ Siehe „Anthropos“ VII (1912), S. 243; HOWITT, a. a. O., S. 117.

den Wiradyuri-Kamilaroi-Stämmen herkommend, angesprochen hatten. Aus diesen Stämmen aber bezogen die Wiradyuri-Kamilaroi die beiden Phratrie-Namen Kupathin-Dilbi, die sie über ihr Vierklassensystem Murri-Kubbi, Ipai-Kumbo gesetzt haben.

Nun finden wir schließlich in der Initiationsfeier der Wakka-Kabi einen Zug wieder, den wir bei den Narrinyeri als besonders charakteristisch für die der Totemkultur spezifisch zu eigene Sonnenmythologie festgestellt haben: bei den Narrinyeri werden die jungen Initianden am ganzen Körper rot bemalt, und es werden ihnen die Körperhaare ausgerupft oder abgesengt; dadurch sollen sie der rotglänzenden, strahlenlosen, noch lebenskräftigen Morgensonne angeähnlicht werden¹. Dasselbe geschieht nun aber auch bei den nördlichen Kamilaroi-Stämmen², und beides, sowohl Enthaarung als Rotfärbung, wurde auch in der Initiationsfeier der Wakka-Kabi-Stämme geübt³.

Damit glaube ich genügend Beweise dafür beigebracht zu haben, daß wir hier im äußersten Osten in den (Turubul-) Wakka-Kabi-Stämmen eine ähnliche Gruppe alttotemistischer Stämme vor uns haben, wie wir sie im äußersten Süden in den Narrinyeri-Stämmen kennen gelernt haben.

Darauf wollen wir jetzt auch die Untersuchung und Abschätzung ihrer Sprachen einstellen. Unser Ziel müßte, rein theoretisch gesprochen, dabei sein, auch auf linguistischem Gebiete die Wakka-Kabi (-Turubul)-Gruppe so klar als eine von allen anderen geschiedene Gruppe darzustellen, daß die linguistischen Verhältnisse auch hier, den ethnologischen völlig parallel gehend, eine kräftige Bestätigung für sie ergäben.

B. Die Stellung der einzelnen Sprachen dieses Gebietes.

Indes, wenn wir uns mit dieser Absicht an die Arbeit, an eine eindringende Analyse der Sprachenverhältnisse, begeben, werden wir bald gewahr, daß hier Schwierigkeiten vorliegen und der Parallelismus doch nicht in der Weise zutage treten will.

Ein Stamm, der allerdings auch in ethnologischer Hinsicht ein Rätsel bleibt — er hat das Vierklassensystem Kurbo-Wombo-Maró-Wiro, aber es ist nicht bekannt, ob mit Vater- oder mit Mutterfolge⁴ — ist es auch in bezug auf seine Sprache, es sind die Kumbainggeri⁵. Die Sprache dieses Stammes steht unter allen Ostsprachen am meisten isoliert da. Sie bringt nicht einmal das allen anderen gemeinsame Kennwort *binna* „Ohr“ und hat überhaupt in

¹ SCHMIDT, Ursprung der Gottesidee, S. 236, 241.

² A. a. O., S. 373.

³ J. MATHEW, Two Representative Tribes of Queensland, London-Leipzig 1910, SS. 100, 101. Daß auch gleichzeitig die Mädchen einen Teil der Zeremonien mitmachten, und am Schluß sogar die Heiratszeremonie angefügt wird (S. 106), ist wohl kaum dem Geist des totemistischen Vaterrechtes entsprechend, sondern entstammt dem auch hier in einer älteren Unterschicht noch nachwirkenden Geschlechtstotemismus.

⁴ HOWITT, a. a. O., S. 105, 269. Bei der Initiationsfeier tritt allerdings das vaterrechtlich-totemistische Element stark hervor: Darstellung des Emu und seiner Fußspuren, Rotfärbung und Enthaarung der Initianden. R. MATHEWS, Proceedings of the American Philosophical Society XXXVII, S. 54—66.

⁵ „Anthropos“ IX (1914), S. 983.

sehr vielen Fällen, wenn auch alle anderen benachbarten Sprachen übereinstimmen, gänzlich alleinstehende Formen; siehe in dem vergleichenden Wörterverzeichnis¹ die Formen für: (Kopfhaar)², Nase, Bart, Ohr, Brust, Känguru, Ei (Fliege), Feuer, Rauch, Erde. Andererseits überrascht sie einige Male durch Übereinstimmungen mit ganz fernliegenden Sprachgruppen; so bei „Mund“ *dullin*, vgl. Cook-Distrikt (Nord-Zentralgruppe) *džulli*, Nord-Kabi *talli*, Gowar (Fraser Island) *yullin*; „Opossum“ *guragai*, vgl. Wongaibon-Wailwun-Ngeumba (Wiradyuri-Kamilaroi) *guragai*, *guragi*; „Hund“ *wandi*, vgl. Nord-Zentralgruppe *wande*, *wondi*, *wondi*. Dazu nehme man auch das Personalpronomen 2. Plur. *nuddi*, vgl. Kulin-Sprachen *nüt*; Interrogativpronomen „wer“? *warru*, vgl. Süd-Zentral-Sprachen Dieri *worana*, Baddyeri *wurrana*, Pitta-Pitta *wāra*. Auch das Vorkommen der Zentralform *marra* „Hand“ ist hier an der Ostküste auffallend; *murra* bei Turubul und *mar* bei Yukumbul gehen wohl beide auf Kumbainggeri zurück. Diese Zusammenhänge mit alten mutterrechtlichen Gruppen sind jedenfalls das Auffälligste und Charakteristischste³. Eine nähere Beziehung, weder zu dem nördlich benachbarten Minyung noch zu dem westlich benachbarten Thangatti-Yukumbul herzustellen, will also nicht gelingen, aber auch nicht zu den nördlich und südlich dann weiter anschließenden Gruppen Turubul-Wakka⁴ Kabi und Kuri-Yuin.

Bietet hier die störrige Eigenart einer Sprache Schwierigkeiten, so gehen dieselben bei einer anderen Sprache von dem fließenden unentschiedenen Charakter derselben aus. Das ist das Turubul⁴. Es liegt mitten zwischen dem Minyung einerseits und dem Wakka-Kabi anderseits. Es muß unser Ziel sein, gerade die Unterschiede zwischen diesen beiden Gruppen so deutlich als möglich herauszuarbeiten. In soziologischer Hinsicht ist das bereits geschehen, die Minyung repräsentieren den ältesten Zustand wie er vor dem totemistischen und der Bumerang-Kultur liegt und in Australien nur noch bei den Kurnai vorhanden ist; die Wakka-Kabi bieten uns totemistisch-vaterrechtliche Stämme dar, die ein Vierklassensystem angenommen haben. Um die schwierige Feststellung zu bewerkstelligen, welches die sprachlichen Unterschiede sind, wäre es von Bedeutung, die Stellung des räumlich zwischen ihnen liegenden Turubul kennen zu lernen. Aber so wie dieser Stamm in soziologischer Hinsicht die Charakteristika von beiden zu vereinigen scheint — er hat Geschlechtstotemismus und wohl auch Lokaltotemismus⁵ — so schwankt er auch in linguistischer Beziehung zwischen beiden Gruppen, ohne zu einer erklärten Stellungnahme zu gelangen, es weist in seinem Wortschatz fast gerade so viel Übereinstimmungen mit Wakka-Kabi wie mit Minyung auf. Nur eine Anzahl Beziehungen zu Pikumbul, das wegen seiner starken Beziehungen zu der

¹ „Anthropos“, a. a. O., S. 994—1003.

² Hier einzig mit Thangatti übereinstimmend.

³ Vgl. dazu auch FR. GRAEBNER (Globus XC [1906], S. 208), der die Möglichkeit eines Abgedrängtseins der Kumbainggeri von den Wiradyuri und Bureba-Bureba nach Nordosten betont.

⁴ „Anthropos“ a. a. O., S. 984 ff.

⁵ SCHMIDT, Ursprung der Gottesidee, S. 290. Nach R. H. MATHEWS wird bei den Initiationszeremonien sowohl Rotfärbung der Initianden, also ein totemistisch-solaristischer Brauch, als auch das zur Bumerangkultur gehörige Zahnausschlagen geübt. (American Anthropologist, N. S., II [1900], S. 141—143.)

Kamilaroi-Gruppe auch den Wakka-Kabi-Sprachen etwas näher steht als dem Minyung, verschafft den Beziehungen zu Wakka-Kabi auch bei Turubul ein leichtes Übergewicht. Man sehe die folgende Übersicht der Entsprechungen der Turubul zu den genannten drei Sprachen:

	Pikumbul	Wakka-Kabi	Turubul	Minyung
Mann	—	<i>dan, dan</i>	A. <i>fan</i>	—
"	<i>mīal, mellul</i>	—	A. <i>malar</i>	—
Frau	—	—	B. <i>ḍalan</i>	<i>faḡan</i>
Zwei	—	Süd-Kabi <i>budla</i>	<i>buḡela</i>	Nord <i>budla</i>
Kopf	<i>kabui, kombure</i>	—	B. <i>kumbi</i> ; A. <i>kabui</i>	—
Auge	<i>mil</i>	<i>mil, (mi)</i>	A. <i>mil</i> ; B. <i>mi</i>	<i>mi, (mil)</i>
Nase	<i>murū</i>	<i>murū, (mi)</i>	A. <i>mu(l)ru</i>	<i>murū</i>
Mund	—	Nord-Kabi <i>talli</i>	B. <i>yullin</i>	—
Zahn	<i>dirra</i>	<i>dian, (tanga, nilia)</i>	A. <i>dia</i> ; B. <i>diran</i>	<i>dirun, ḡidon, (ḡidun)</i>
Zunge	—	—	<i>ḡurgum</i>	<i>targum, tirragon</i>
Bart	<i>yerran</i>	<i>yerran, eka, nanbē</i>	<i>yarren</i>	<i>yarran, (terria)</i>
Ohr	<i>binna</i>	<i>binna(n)</i>	A. <i>bidna</i> ; B. <i>binnan</i>	<i>binnan</i>
Bauch	<i>dikki, diga</i>	—	A. <i>diggeri</i>	—
Brust	<i>namu, numbi</i>	<i>nammu(n)</i> <i>ḡundar(a)</i>	A. <i>ammu, tundera</i> ; B. <i>umbāun</i>	<i>namma, mirran, ḡurum, dumerogun</i>
Schenkel	<i>buyu, firra</i>	<i>darran, buyu, ḡunar</i>	<i>durra, buyu</i>	<i>farrun</i>
Fuß	<i>dinna</i>	<i>ḡinna(n), ḡidna</i>	A. <i>tidna</i> ; B. <i>dinnan</i>	<i>ḡinnan</i>
Känguru	—	<i>guruman, buru, (mari)</i>	A. <i>guruman, mari</i> ; B. <i>mari</i>	<i>guruman, maani, muni</i>
Opossum	<i>kubi</i>	<i>gubi, graunda</i> usw.	<i>kubi</i>	—
Hund	<i>mirri, nolnol</i>	<i>karum, wafa, mirri, bugin</i>	A. <i>mei, nalgai</i> ; B. <i>nagum</i>	<i>noggum, noggum</i>
Emu	<i>nurun</i>	<i>nu(r)i, mu(r)i</i>	<i>nuyi, mārun</i>	<i>(n)urun</i>
Krähe	<i>woggin</i>	<i>wagun, wawa (tuwel)</i>	A. <i>wogan, wowul</i> ; B. <i>*warbaen</i>	<i>wagun, wogan</i>
Schwan	—	—	B. <i>*kingoyung</i>	B. <i>*kingroo</i>
Ei	<i>gingol, ḡābon</i>	—	A. <i>konkon</i> ; B. <i>kubui</i>	<i>kabun (kongan)</i>
Fliege	<i>kulanan</i>	—	A. <i>ḡumbara, pululam</i>	<i>fumburra, (wogan)</i>
Sonne	—	—	A. <i>bigi</i>	B. <i>pikī</i>
Mond	—	Süd-Kabi <i>gillan</i>	A. <i>gillen, gibbom</i> ; B. <i>gillen</i>	<i>gibum</i>
Feuer	—	<i>guyum, guyon</i> usw.	A. <i>ḡalo, goyum</i>	—
Rauch	—	<i>ḡum(u)</i> usw.	A. <i>fumu, ḡūn</i>	<i>ḡallo, ḡum</i>
Erde	<i>tari</i>	<i>ḡa(r)</i> usw.	A. <i>ḡar(a)</i>	—
Holz	<i>bagūra</i>	—	A. <i>bāguru, ḡummāl</i>	—
Stein	<i>mallūl</i>	—	A. <i>mudlo</i>	—
Nein	<i>yakka</i>	<i>waka, (yaka), Kabi (waku, guran)</i>	A. <i>yaggar, wukka</i>	<i>yukum, yakum</i>

Das ergibt in Ziffern für Wakka-Kabi und Pikumbul je 25, für Minyung je 23 Übereinstimmungen; wie man sieht, ein so geringer Überschuß für Wakka-Kabi, daß nur die Beziehungen zu Pikumbul, die in neun Fällen von denen der Wakka-Kabi verschieden sind, die Bezeichnung, die ich bis jetzt angewandt, „die Turubul-Wakka-Kabi-Gruppe“, noch zur Not aufrecht erhalten kann. Es ist aber beinahe ebenso richtig zu sagen, daß das Turubul eine zwischen Wakka-Kabi und Minyung in der Mitte stehende Mischsprache ist.

Bietet uns also das Turubul keine Hilfe zur Entscheidung der Frage nach dem Unterschied von Minyung¹ und Wakka-Kabi², so müssen wir uns jetzt direkt an diese beiden Sprachen selbst wenden. Es bleiben hier außer Betracht die Übereinstimmungen, die allen südaustralischen Sprachen und den gesamten Ostsprachen gemeinsam sind; so die Wörter für: zwei, Auge, Nase, Zahn, (Bart), Ohr, (Brust), Schenkel, Fuß, (Haut), Exkrement, Känguru, Emu, Krähe, Rauch. Ferner solche, wo Übereinstimmungen zwischen den beiden Sprachen allein bestehen, deren allerdings nicht viele sind³: Mund M.-Minyung **tumbroo*, W.-Wakka-S.-Kabi *tambur*; Bauch Minyung *mun*, W.-Wakka *mu*; Fliege M.-Minyung **wogan*, M.-Kabi **wongain*; Wasser, beide *kun*; Holz Minyung *falli*, M.-Kabi *dalline*; Minyung *yakum*, *yukum*, W.-Wakka (*yaka*). Aber auch von den Verschiedenheitsfällen, die jetzt noch übrig bleiben, sind für unseren Zweck nur diejenigen zu gebrauchen, die auf der einen oder der anderen Seite verbunden sind mit Übereinstimmungen zu anderen Sprachen, da erst aus den hiebei sich ergebenden Gruppierungen sich ein Urteil darüber gewinnen läßt, ob diese Unterschiede von weiterer Bedeutung sind.

Als solche Fälle dürfen wir die folgenden ansprechen⁴:

Bart	Haut	Opossum	Ei
O.-Wakka <i>eka, narran</i>	<i>bulim, bāeum</i>	<i>gubi, graunda</i>	<i>noa, mena</i>
W.- " <i>eka</i>	<i>bim, paruparu, pel, dome</i>	<i>gubi, graunda, do-wan</i>	<i>buyi</i> usw.
S.-Kabi <i>yerran</i>	<i>brabra, kubar</i>	<i>kurni, parambi</i>	<i>wongi, muran</i>
M.- " <i>nanbē, *yerrby</i>	<i>yulañ</i>	<i>dzelul, nugai</i>	<i>tupū</i>
N.- " <i>yari</i>	<i>kuba</i>	<i>kuri, gugina</i>	<i>wongi</i>
Turubul <i>yarren</i>	—	<i>kubi</i>	<i>konkon, kabui</i>
N.-Minyung { <i>yarrañ,</i> M.- " { <i>(terrin)</i>	{ <i>(y)ulin</i>	{ <i>guan (kugan)</i>	{ <i>kabuñ, (kongan)</i>
S.- " {			
Kumbaingeri —	<i>yulam</i>	—	—
Pikumbul <i>yerran, magun</i>	—	<i>kubi</i>	<i>gūbun, gingal</i>
Yukumbul <i>yarri, nokun</i>	<i>yuti, ingal, yungera</i>	<i>kupi</i>	<i>ka(m)boa, gūbun</i>
Thangatti <i>yerran</i>	<i>*yuwton</i>	—	<i>kabul, gulgan</i>
Kamilaroi-Gruppe <i>yarē</i>	<i>yuli, yulē</i>	—	<i>gao, gō</i>
Wiradyuri- " <i>yarañ</i>	<i>yulañ</i>	—	<i>gabuga, gabugo</i>
Kuri <i>yarrin</i>	—	—	<i>gūboi, gabin</i>
Yuin <i>yerran</i>	<i>(yūlan)</i>	—	<i>gubagon, goban</i>
Kurnai <i>yañ</i>	<i>yuh</i>	—	—
Kulin <i>yara (W.)</i>	—	—	—
Buandik <i>narañ</i>	—	—	—
W.-N.-Z.-Gr. <i>yarrañ</i>	—	—	<i>kabuñ</i> usw.
O.- " " <i>yarrañ</i>	—	—	<i>kukabiñ(a)</i> usw.
Murawari <i>yerran</i>	—	—	<i>kubōn</i>
Baddyeri —	<i>yulañ</i>	—	<i>kuppuñ</i>

¹ „Anthropos“ a. a. O., S. 984

² A. a. O., S. 985 ff.

³ Dazu umfassen sie gewöhnlich nicht die ganze Sprache, sondern nur einzelne Dialekte derselben.

⁴ Hier sind nur bei den beiden in erster Linie in Betracht kommenden Sprachen Wakka-Kabi und Minyung die Formen vollständig aufgezählt, bei den anderen Sprachen jedoch nur die Übereinstimmungen mit einer der beiden.

Bart	Haut	Opossum	Ei
Wonkamarra —	<i>yulia</i>	—	<i>kapi</i>
Evelyn Creek —	—	—	<i>kapi</i>
Dieri —	—	—	<i>kabi</i>
Tyura —	—	—	<i>kappi</i>
Erde	Wind	Nein	
Wakka <i>kabon, da</i>	<i>buran</i>	<i>woka, (yaga)</i>	
Kabi <i>dar(r), yarun, dau, parr</i>	<i>buran, ban</i>	<i>kabi, waka, guran</i>	
Turubul <i>dar, dara</i>	—	<i>yaggar, wukka</i>	
Minyung <i>fagun, fogun</i>	<i>burigin, yirago</i>	<i>yukum, yakum</i>	
Kumbainggeri —	—	—	
Pikumbul —	—	<i>yakka</i>	
Yukumbul <i>tsakū</i>	<i>buran</i>	<i>yakka</i>	
Thangatti —	<i>buron</i>	—	
Kamilaroi-Gruppe <i>daon, dowu</i>	<i>burian, yaragi</i>	—	
Wiradyuri-Gruppe <i>dagun</i>	—	—	
Murawari —	<i>yerga</i>	—	
Nord-Zentralgruppe —	<i>yer(a)ga, yar(e)ga</i>	—	
Evelyn Creek —	<i>yurka</i>	—	
Kungeri-Birria —	<i>yariga</i>	—	

Man muß gestehen, daß selbst die volle Gesamtheit der vorstehenden Fälle eine etwas schmale Basis zur Entscheidung einer so schwierigen Frage wie die vorliegende ist. Dazu kommt aber, daß die beiden ersten, „Bart“ und „Haut“, nur zu einem Teil hierher gehören, da im ersteren der Stamm *yarrañ*, im zweiten der Stamm *yulañ*, wenn auch schwach, so doch immerhin auch bei Wakka-Kabi vertreten sind. Betrachten wir zunächst die fünf übrigen Fälle, so gehen bei „Opossum“ eine kleine Anzahl Sprachen mit Wakka-Kabi, bei „Ei“, „Erde“ und „nein“ dieselben und eine größere Zahl mit Minyung, während bei „Wind“ die einen mit Wakka-Kabi, die anderen mit Minyung gehen. Nimmt man noch die beiden schwankenden Fälle „Bart“ und „Haut“ hinzu, so darf man wohl ein leichtes Überwiegen für Minyung feststellen.

Betrachtet man aber die Gesamtheit der vorliegenden Tatsachen, so kann man bei dem gegenwärtigen Stande unserer Kenntnisse zu keinem anderen Urteil gelangen als dem, daß es nicht mehr möglich ist, einen durchgreifenden, zu einer größeren Gruppierung führenden Unterschied zwischen Wakka-Kabi und Minyung aufzufinden. Mit anderen Worten: die gegenseitige Beeinflussung und Ausgleichung bei den ursprünglich wohl, entsprechend ihren Kulturkreisen, radikal verschiedenen Sprachen und Sprachgruppen der Ostsprachen finden wir gegenwärtig so weit gediehen vor, daß sie als eine klassifikatorische Einheit betrachtet werden müssen. Der größte Unterschied, der gegenwärtig dort besteht, ist nicht der zwischen Wakka-Kabi und Minyung, sondern der zwischen Kumbainggeri und den übrigen Sprachen, aber auch dieser führt nicht zu einer durchgreifenden Gruppierung, sondern zur Isolierung des Kumbainggeri.

Zu diesem Ergebnis der klassifikatorischen Einheit der Ostsprachen stimmen auch die Lautverhältnisse; denn der eine durchgreifende Unterschied, der hier auftritt, der Auslaut auf *m*, ist dem Kern dieser Gruppe: Kumbainggeri, Minyung, Turubul, Wakka-Kabi, gemeinsam. Diesem selben Kern, von dem

hier nur das Wakka, vielleicht von der Nord-Zentralgruppe beeinflusst, sich trennt, ist auch die alte Form des Personalpronomens der 1. Person Plural *neulli*, *nulli* gemeinsam, die außer dieser Gruppe sich nur noch im äußersten Südwesten und Süden des Kontinents, in der Südwestgruppe, im Parnkalla und Meyu, dann in der Halifax Bay-Gruppe und in den Inslersprachen der Kap York-Gruppe findet.

Ein sehr auffälliger Zusammenhang zwischen dem Minyung, Turubul und Wakka-Kabi tritt in dem Vorkommen eines Femininsuffixes am Nomen hervor, das bei allen diesen Sprachen von gleichem Stamm ist: Minyung *gun*, Turubul (*gun*), Kabi *gan*, Wakka *gin*.

An diesen Kern schließen sich dann im Norden an das Bieli und Kuinmurburra, weiter entfernt und deshalb loser die Halifax Bay-Sprachen und die Bundyil-Sprachen; nach Westen hin schließen sich an den Kern das Murrawari und noch weiter westlich und dementsprechend viel loser Baddyeri¹, Wonkamarra, Evelyn Creek-Sprache, und ganz zuletzt das Luridya. Zwischen dem Murrawari und dem eigentlichen Kern der Ostsprachen schiebt sich die Wiradyuri-Kamilaroi-Gruppe und das Pikumbul und Thangatti-Yukumbul ein, deren Stellung uns noch genauer zu bestimmen obliegt².

C. Die Interrogativpronomina³.

Während der allgemeine Wortschatz der Ostsprachen uns nur von einer weitgehenden Gegeneinanderausgleichung der ursprünglich wohl stark verschiedenen Gruppen der Ostsprachen zu berichten weiß, und die Personalpronomina nur in einer Sonderform der 1. Plur. schüchtern auf eine gewisse Selbständigkeit der Sprachen der totemistisch-vaterrechtlichen Stämme hinzuweisen wagen, bringen die Interrogativpronomina das eigenständige Dasein dieser Gruppe ziemlich deutlich zur Geltung.

Es ist schon sehr bezeichnend, daß unter den Ostsprachen gerade das Wakka(-Kabi) es ist, welches in Abweichung von der allgemein bei diesen in Geltung stehenden Reihe *nana* wer? — *miña* was? die Reihe *nana-nana* bringt, wo einerseits eine ganz verschiedene „Was?“-Form auftritt, und andererseits die „Wer?“-Form mit der „Was?“-Form in der Bedeutung zusammenfällt, was die Verwischung des Unterschiedes von Person und Sache bedeutet.

Ganz die gleiche Form der Interrogativpronominal-Reihe findet sich nun aber auch bei einer Reihe von Sprachen, deren Gebiet kontinuierlich verläuft: von den Südwestsprachen die Mittelsprachen⁴, und von der Süd-Zentralgruppe das Parnkalla und das Meyu.

¹ Vgl. auch „Anthropos“ VII (1912), S. 485 ff. — Hier sei auch auf soziologische Zusammenhänge hingewiesen, wie sie sich in den „Blutklassen“ *Ngielpuru* und *Mukolo* der Wilya (= Baddyeri) kundgeben, die bei den Wongaibon und den Wiradyuri des Lachlan R. als Phratrien an Stelle der Phratrien *Kupathin-Dilbi* des Kamilaroi auftreten. Vgl. GRAEBNER, Globus XC (1909), S. 209.

² Siehe unten S. 782.

³ Siehe „Anthropos“ VII (1912), S. 478, 497; IX (1914), S. 135, 1018; XII–XIII (1917–1918), S. 484; vgl. dazu Pa, §§ 330 ff., 333, 339, 344 ff., 349 ff., 359 ff.

⁴ Vielleicht auch die Yungar-Sprachen, wenn deren „Was?“-Form *nait* auf *nana* zurückgeführt werden kann.

Der allerdings nicht unbeträchtliche Zwischenraum zwischen diesen beiden Gebieten, einem östlichen und einem westlichen, der *nana-nana*-Reihe wird nun ausgefüllt durch das Kogai mit der Reihe *wanda-nana*. Diese hat 1. die „Was?“-Form mit der *nana-nana*-Reihe sicher gemeinsam, 2. ist vielleicht auch die „Wer?“-Form mit der von *nana-nana* identisch, wenn *wanda* nur die Transitivform von *wana* und dieses = *nana* ist. Die Reihe *wanda-miña*, die weiter südlich bei Kurnu sich findet, beweist, daß die Reihe *wanda-nana* auch bis hieher gekommen ist; sie ist ja nichts anderes als das Ergebnis einer Kreuzung der West-Mitte-Ost-Reihe *nana-miña* oder *wara-miña* mit eben der Reihe *wanda-nana*. Diese Reihe vermittelt auch die Verbindung über Wakka(-Kabi) hinaus nach Norden hinzu; denn sie findet sich auch in der Nordgruppe und in den Festland-Sprachen der Kap York-Gruppe.

D. Die Stellung der Ostsprachen gegenüber den anderen Sprachen dieses Gebietes.

Nachdem wir jetzt, so gut es möglich war, festgelegt haben, welches die Stellung der einzelnen Ostsprachen zu einander ist, müssen wir jetzt darangehen, die Stellung der Gesamtheit der Ostsprachen gegenüber den übrigen südaustralischen Sprachen zu untersuchen, indem wir den Entsprechungen nachgehen, welche die den einzelnen Sprachen dieser Gruppe mehr oder weniger gemeinsamen Wörter bei anderen Sprachgruppen finden (siehe Wortverzeichnis VI, S. 780 a—b).

Wir sehen zunächst von der Erörterung der beiden ersten Fälle, „zwei“ und „Auge“, ab, weil sie Probleme wecken, an deren Lösung wir uns erst später heranwagen wollen. Die übrigen Fälle teilen wir am besten in vier Gruppen, von denen die dritte noch mehrere Untergruppen umfaßt:

I. Wörter, die sich auf den Kern der Ostsprachen Wakka-Kabi, Turubul, Minyung, Kumbainggeri beschränken mit Hinzunahme im Norden des Bieli und Kuinmurburra, im Süden des Thangatti-Yukumbul und Pikumbul und entfernt im Westen des Murrawari mit oder ohne Verbindung durch die Kamilaroi-Gruppe. Hieher gehören die Fälle *guruman* Känguru, *gillan* Mond, *dum(u)* Rauch, *kun* Wasser, *naru* Wasser, *da(r)* Erde, *buran* Wind, *yaka* nein — also ein Tiername, alles andere Gegenstände der unbelebten Natur.

II. Wörter, die außerdem im nördlichen Verbreitungsgebiet: Halifax Bay-Sprachen, Bundyil-Sprachen, Nord-Zentralgruppe, sich finden. Hieher gehören die Fälle *dira(n)* Zahn, *kubi* Wind. Die geringe Zahl und Bedeutung dieser Fälle gestattet den Schluß, daß die Ostsprachen keine besonderen Beziehungen nach Norden haben.

III. Wörter, die außer in dem unter I und II angegebenen Verbreitungsgebiet auch nach Süden hin anzutreffen sind a) in der Gesamtgruppe Wiradyuri-Kamilaroi, b) dazu noch in der Gruppe Yuin-Kuri, c) dazu noch in den Victoria-Sprachen:

a) *murū*, *wuru* Nase;

b) *buru* Känguru, *murra(we)* Känguru, *nuruñ* Emu;

c) *yarrañ* Bart.

IV. Wörter, welche außer in den in I, II, III umschriebenen Verbreitungsgebieten anzutreffen sind im westlichen Ausstrahlungsgebiet: a) Süd-zentral- und b) Südwestsprachen. Hieher gehören:

VI. Die den Ostsprachen gemeinsamen Wörter und ihre Entsprechungen in den anderen Gruppen.

Zwei	Bundyl-Spr. NW. (bulla)	Halifax Bay-Gr. S. —	Kuinmurburra blaue, bularri	Bieli buli	Wakka buya, bulla	Kabi bu(d)la	Turubul budela	Minyung bula(ra) bulabu budla	Kumbainggeri bulari	Thang.-Yukumbul butarbuta	Pikumbul (kolum)bulia, bulol	Kamilaroi-Gr. bular	Wiradyuri-Gr. bula, bulagar	Murrawari —
	SO. bulla(garra)	M. —												
	Nord-Zentralgr. bularu, bulardu bulari	N. (bulli)												
Auge			Süd-Zentralgr. Meyu bu(d)lina Evelyn Creek-Spr. bula	Kurnu bula Baddyeri bulunna	Isolierte Sprachen (Oberer Murray R.) Bangerang bultubul, bultobal, platir Dhudhuroa bulazera(bo)				Victoria-Spr. Buandik bulait W.-Kulin bulait O.-Kulin bulabil, bollowin Kurnai bulum(an)			Kuri-Gr. bulofra buluarra blauerie bēlarbu	Yuin-Gr. bula(la) bular(a)	
Nase	Bundyl-Spr. NO. mile SO. mile, mel	Halifax Bay-Gr. S. mel N. mil	Kuinmurburra mil	Bieli mil	Wakka mil, ma(i)	Kabi mil, (mi)	Turubul mi(l)	Minyung mi, (mil)	Kumbainggeri mil	Thang.-Yukumbul mil	Pikumbul mil	Kamilaroi-Gr. mil	Wiradyuri-Gr. mil	Murrawari mil
	Südwestgr. Yungar mial, meal W.-Mining mel Nonga mel		Süd-Zentralgr. Parnkalla mel Tyura, Meyu mi(d)na Nulla-Dieri milki Evelyn Creek milpa(lu)	Darling-Spr. maiki, mainu Kana-Spr. milki, meladi, mia K.-Birria meyl	Nord-Narrinyeri II miyi, mefil III a mi, me				Bangerang ma(wo), me, *meul	Victoria-Spr. mir(a)		Kuri-Gr. mi(kon) mi(bere)	Yuin-Gr. mābara migelait, (mil)	
Zahn	Bundyl-Spr. SO. oro	Halifax Bay-Spr. (w)oro, wuru, wudu	Kuinmurburra wuru	Bieli	Wakka —	Kabi muru	Turubul mu(l)ru	Minyung murru	Kumbainggeri —	Thang.-Yukumbul nameru, moro	Pikumbul muru	Kamilaroi-Gr. muru, muyu	Wiradyuri-Gr. muru(n), muru(da)	Murrawari nuru
	Nord-Zentralgr.: Mamburra	wuru												
Bart	Bundyl-Spr. —	Halifax Bay-Spr. —	Kuinmurburra —	Bieli —	Wakka dian	Kabi dia, tita	Turubul dia, diran	Minyung dirun, diḏon	Kumbainggeri tira	Thang.-Yukumbul dirra, tiria	Pikumbul dirra	Kamilaroi-Gr. —	Wiradyuri-Gr. —	Murrawari dirra
	Nord-Zentralgr. Kogai (tir) Mischspr. (thea)		Süd-Zentralgr. Meyu tiya Evelyn Creek tiya	Wonkamarra thi(g)a Baddyeri tia										
Ohr	Bundyl-Spr. —	Halifax Bay-Spr. —	Kuinmurburra —	Bieli ? yan	Wakka ? (narran)	Kabi yerran	Turubul yarren	Minyung yarrañ	Kumbainggeri —	Thang.-Yukumbul yerran, yarri	Pikumbul yerran	Kamilaroi-Gr. yarē	Wiradyuri-Gr. yaraiñ	Murrawari yerran
	Nord-Zentralgr. SW. nunga, yarrañ O. zunga, (yarrañ)							Isolierte Sprachen (Oberer Murray R.) Bangerang yarin Dhudhuroa yerran(ba)	Victoria-Sprachen Buandik narañ W.-Kulin nahi O.-Kulin nari, yari Kurnai yañ			Kuri-Gr. yarrin usw.	Yuin-Gr. yerran, yerran	
Knochen	Bundyl-Spr. binna	Halifax Bay-Spr. bina, bidna	Kuinmurburra binna	Bieli bidna	Wakka binna	Kabi binna(n), bidna	Turubul bidna, pinnan	Minyung binnan	Kumbainggeri —	Thang.-Yukumbul binnagun, beidna	Pikumbul binna	Kamilaroi-Gr. binna	Wiradyuri-Gr. —	Murrawari binna
	Südwestspr. Luridya binna	Süd-Zentralgruppe Wonkamarra binna										Kuri-Gr. kuri, binna	Yuin-Gr. kuri, bineare	
Haut	Bundyl-Spr. —	Halifax Bay-Spr. S. duri	Kuinmurburra —	Bieli —	Wakka dia(r), dial	Kabi *digarl	Turubul firben, figgil	Minyung darigon, durigan	Kumbainggeri —	Thang.-Yukumbul dirral	Pikumbul —	Kamilaroi-Gr. —	Wiradyuri-Gr. —	Murrawari —
	Nord-Zentralgr. ? SW. yarrun	Südwestspr. W.-Luridya darēka										Kuri S., M. dara, dera		
Känguru	Bundyl-Spr. —	Halifax Bay-Spr. —	Kuinmurburra —	Bieli —	Wakka —	Kabi M. yulan	Turubul —	Minyung (y)ulin	Kumbainggeri yulam	Thang.-Yukumbul yuli, *yowton	Pikumbul —	Kamilaroi-Gr. yuli, yulē	Wiradyuri-Gr. yulaiñ	Murrawari —
	Nord-Zentralgr. Mamburra yulanna		Süd-Zentralgr. Wonkamarra yulia Baddyeri yulan						Victoria-Spr. Kurnai yuñ				Yuin-Spr. (yulan)	
Hand	Bundyl-Spr. —	Halifax Bay-Spr. —	Kuinmurburra buru	Bieli —	Wakka guruman	Kabi guruman buru, marri	Turubul guruman, mari	Minyung goroman maani, muni	Kumbainggeri —	Thang.-Yukumbul guruman, wamboñ, maroni	Pikumbul —	Kamilaroi-Gr. bundar baura	Wiradyuri-Gr. wamboñ murrawē, bandar	Murrawari gula
	Nord-Zentralgr. Kogai kuruman, bauera		Süd-Zentralgr. Wonkamarra kula Baddyeri gula Evelyn Creek kula		Bangerang burra							Kuri-Gr. bandar, buru wa(lu)amboñ	Yuin-Gr. buru bundar	
Hand	Bundyl-Spr. —	Halifax Bay-Spr. —	Kuinmurburra mirri	Bieli miri	Wakka —	Kabi mirri	Turubul meyl	Minyung —	Kumbainggeri —	Thang.-Yukumbul mirri	Pikumbul mirri	Kamilaroi-Gr. (murren), yugi	Wiradyuri-Gr. mirri, yugē	Murrawari yugi
	Nord-Zentralgr. O. mirri	Süd-Zentralgr. Wonkamarra miri							Victoria-Spr. Kurnai mirrigau			Kuri-Gr. mirri, yuki	Yuin-Gr. mirrigau	

- a) *yulañ* Haut, *mirri* Hund, *wagan* Krähe, *tagun* Erde, *yeraga* Wind;
b) *binna* Ohr, *kabuñ* Ei, *wi* Feuer.

Aus allen diesen Zusammenstellungen geht die große Bedeutung der Wiradyuri-Kamilaroi-Gruppe für den weiteren Verbreitungskreis der Ostsprachen hervor: sie sind das notwendige Durchgangsgebiet für die Beziehungen sowohl nach Süden als nach Westen hin. Mit anderen Worten: die Ostsprachen haben zu den Yuin-Kuri- und den Victoria-Sprachen nach Süden und zu der Süd-Zentralgruppe und den Südwestsprachen im Westen hin keine unmittelbare Verbindungen, sondern ihre dorthin gehenden Beziehungen werden stets durch die Wiradyuri-Kamilaroi-Gruppe vermittelt. Ausnahmsweise tritt für die Verbindung nach Westen statt Wiradyuri-Kamilaroi allein Murrawari ein; so bei *dirra(n)* Zahn. Wo aber weder die eine noch das andere die Verbindung herstellen, wie in dem Fall *dari(gan)* „Knochen“, ist mir die Sachlage bedenklich, ob hier wirkliche Entsprechungen vorliegen.

Das Vorkommen von Wörtern der Ostsprachen in den Sprachen der Halifax Bay- und den Bundyil-Sprachen können wir als Beleg dafür betrachten, daß diese Sprachen früher selbst zu den Ostsprachen gehörten und in räumlich-kontinuierlicher Verbindung mit ihnen standen, bis sie durch das Eindringen der Zentralgruppe von ihnen getrennt wurden. Und die sporadisch in den einzelnen Sprachen der Nord-Zentralgruppe auftretenden Wörter der Ostsprachen sind wohl zu einem Teil die letzten Überbleibsel von diesen früheren Verbindungsbrücken, zum anderen Teil wohl auch spätere, sekundäre Beeinflussungsergebnisse unmittelbar von den Ostsprachen her.

4. Die aus Mischung der Nordgruppe der jüngsten Schicht mit der Ostgruppe der zweiten Schicht und Sprachen der dritten Schicht, der Bumerangkultur, hervorgegangene Gruppe:

Die Wiradyuri-Kamilaroi-Sprachen.

A. Vergleichung des Wortschatzes.

Nun erhebt sich die Frage, die uns vorhin entgegengetreten war (S. 781), mit verstärkter Dringlichkeit: Welches ist die eigentliche Art und Abstammung der Wiradyuri-Kamilaroi-Gruppe, deren wichtige Vermittlerrolle nach Süden und Westen hin wir soeben kennen gelernt haben? Die folgende Zusammenstellung gibt uns die Antwort darauf (siehe Wortverzeichnis VII, S. 782 a—c).

Das Gesamtergebnis ist, daß die Wiradyuri-Kamilaroi-Gruppe außer einem Fonds von eigenen Wörtern und einem ganz kleinen mit der Yuin-Kuri-Gruppe gemeinsamen Teil zwei andere bedeutendere Teile, den einen von den Ostsprachen, den anderen von der Nord-Zentralgruppe, entnimmt, also zu einem großen Teil eine Mischung zwischen diesen beiden Gruppen darstellt.

B. Das Verhältnis zur Nord-Zentralgruppe und zu den Ostsprachen.

Um die vorliegenden Verhältnisse richtig zu beurteilen, müssen wir zuvor einiges über die einzelnen Fälle sagen.

Auch dann, wenn Entsprechungen aus einzelnen Sprachen der Nord-Zentralgruppe vorliegen, kann die betreffende Form doch nicht als aus diesen herstammend bezeichnet werden, wenn aus anderen Gründen, besonders wegen der geringen Zahl der vertretenen Sprachen und des Angrenzens ihrer Gebiete an das der Ostsprachen, es klar ist, daß diese Sprachen der Nord-Zentralgruppe die betreffenden Wörter selbst erst der äußeren Beeinflussung durch die Ostsprachen verdanken. Aber auch das Umgekehrte tritt ein, wenn die bei einzelnen Ostsprachen sich findenden Entsprechungen sich wegen analoger Gründe als durch die Nord-Zentralgruppe beeinflußt dartun.

Fälle der ersteren Art sind: Mamburra *wuru* Nase, Mamburra *yulanna* Haut, Wakelburra *mirri* Hund, Kogai *nuruñ* Emu, Burdekin R. *bralla* Opossum, Kogai *kallan* Wasser; alle diese Fälle stellen also in Wirklichkeit ausschließliche Beziehungen zu den Ostsprachen dar. Zweifelhaft bleibt Nord-Zentral-Südwest *yer(a)ga*, Wakelbura *yarga* Wind; hier mag eine Beziehung nach beiden Seiten hin vorliegen. Fälle der zweiten Art sind: West-Wakka *murān*, Mittel-Kabi *marri* Mann; Halifax Bay *(y)ira*, Bundyil *yarra* Zahn; wahrscheinlich auch *tali* usw. Zunge. Dieser letztere Fall auch deshalb, weil hier Kuinmurburra und Halifax Bay wohl durch die Nord-Zentralgruppe beeinflußt sind, da der eigentliche Kern der Ostsprachen hier eigene Formen bringt. Zweifelhaft bleibt der Fall *murra* Hand, da hier auf beiden Seiten genügend selbständige zahlreiche Vertreter vorhanden sind.

Gesondert gewertet müssen werden die Fälle, wo bei den Ostsprachen nur Thangatti, Yukumbul, Pikumbul Entsprechungen liefern. Denn bei den nahen Beziehungen, in denen diese Sprachen zu der Kamilaroi-Gruppe stehen, ist man nicht sicher, ob nicht sie von diesem aus sekundär beeinflußt sind. Fälle dieser Art sind: Thangatti *burulon* Fliege, Thangatti *dunni*, Yukumbul *tuni* Sonne, Yukumbul **wothi* Rauch. Der hier gekennzeichneten Gefahr ist dann

VII. Die Herkunft von Wörtern der Wiradyuri-Kamilaroi-Gruppe.

	Ostsprachen	Yuin-Kuri	Wiradyuri-Kamilaroi	Nord-Zentralgruppe	Süd-Zentralgruppe	Südwestsprachen
Mann	West-Wakka <i>murru</i> Mittel-Kabi <i>marri</i> Murrawari <i>mañ</i> Yukumbul <i>gibber</i> Süd-Kabi <i>gibir</i>	Inland-Yuin <i>murrin, maian</i> Süd-Kuri <i>murrin</i>	Wiradyuri-Gruppe <i>maiñ, main, maii</i> Kamilaroi-Gruppe <i>murri, mail</i>	SW. <i>murri murdi</i> O. <i>murri</i>		
Frau			Wiradyuri <i>gibir</i> Kamilaroi <i>giwir</i> Wongaibon <i>wiringa</i> Weilwun <i>wiringa</i>	NW. <i>warungu, waringo</i> O. <i>warangu</i>		
Drei		Nördl. Küsten-Yuin (<i>kalāba</i>)	Burrabinya <i>wulliwal</i> Wailwun <i>guliba</i> Kamilaroi <i>guliba</i> Yualeai <i>guleba</i>	W. <i>kurbarra</i> O. <i>kulburra, kurbora</i>	Parnkalla <i>kulbarri</i> Tyura (<i>k</i>) <i>ulpari(na)</i> Nulla <i>kulpari</i>	
Kopfhaar			Wiradyuri (<i>w</i>) <i>uran</i> Wongaibon (<i>w</i>) <i>uran</i>	W. <i>wuru(n)</i>		
Auge	Alle: <i>mil, mi</i> Siehe oben S. 780 a	Yuin <i>migelaif, mabarra, mē(r), (mil)</i> Kuri <i>mē, mi, mibere, mikon</i>	Alle: <i>mil</i>		Siehe oben S. 780 a	Siehe oben S. 780 a
Nase	Yukumbul <i>moro</i> Pikumbul <i>murru</i> Minyung <i>murru</i> Turubul <i>ma(l)ru</i> Kabi <i>muru</i> Kuimurburra <i>wuru</i> Halifax Bay <i>wuru, (w)oro</i> Bundyil-Spr. <i>orro</i>	Nördl. Inland-Yuin (<i>mura</i>)	Alle: <i>murru(n), muyu</i>	Mamburra <i>wuru</i>		
Zahn	Yukumbul <i>tiria, era</i> Mittel-Halifax <i>yera</i> Nord-Halifax (<i>y</i>) <i>ira</i> Nordost-Bundyil <i>yorra</i> Südost-Bundyil <i>yarra</i>	Yuin (<i>y</i>) <i>ira</i> Süd-Kuri (<i>yira</i>) Mittel-Kuri (<i>yira</i>)	Wiradyuri-Gruppe (<i>y</i>) <i>iran, (w)ira</i> Kamilaroi-Gruppe (<i>y</i>) <i>ira, ia</i>	SW. <i>yira</i> NW. <i>ira, era</i> O. <i>yira</i>	Parnkalla <i>yira</i> Tyura <i>ira</i> Meyu <i>yira</i> K.-Birria <i>yira</i>	
Zunge	Murrawari <i>fallun</i> Thangatti <i>duttun</i> Yukumbul <i>fatti</i> Pikumbul <i>talín</i> Minyung (<i>fellin</i>) Kuimurburra <i>tallañ</i> Halifax Bay <i>tallañ</i> usw.	Yuin <i>falañ, falan, talin</i> Kuri <i>talán, talin</i>	Wiradyuri-Gruppe <i>dalañ(n), dalin</i> Kamilaroi-Gruppe <i>dalli, dalle</i>	Alle: <i>talañ(a), taliñ(a)</i>	Alle: <i>tali, talaña</i> usw. Siehe oben S. 780 a	Alle: <i>daliñ(a)</i> usw. Siehe oben S. 780 a
Bart	Fast alle: <i>yarrañ</i> usw. Siehe oben S. 780 a	Alle: <i>yarrañ, yarran</i> Siehe oben S. 780 a	<i>yarrañ(n), yarē</i> Siehe oben S. 780 a	SW. (<i>n</i>) <i>unga, yarrañ</i> Wakelburra (<i>n</i>) <i>unga, yarrañ</i>	Wonkamarra <i>binna</i>	Luridya <i>binna</i>
Ohr	Alle: <i>binna</i> Siehe oben S. 780 a	Inland-Yuin <i>binenarei</i> Süd-Kuri (<i>benne</i>) Mittel-Kuri <i>binna</i>	Kamilaroi <i>binna</i> Ngoorle <i>binna</i> Wirriwirra <i>binna</i>			
Hand	Murrawari <i>marra</i> Pikumbul <i>mar</i> Kumbainggeri <i>marra</i> Turubul <i>murra</i>	Inland-Yuin <i>marra(na)</i> Küsten-Yuin <i>manna, marramala</i>	Wiradyuri-Gruppe <i>murra</i> Kamilaroi-Gruppe <i>marra, maya, mā</i>	W. <i>murra</i>	Alle: <i>marra</i>	Alle: <i>marra</i>
Knochen		Mittel-Kuri <i>tabal</i>	Wiradyuri <i>dabal, dabul</i> <i>guai(n)</i>			
Blut	Murrawari <i>goañ</i> Turubul <i>gawu(d)n</i> Kuimurburra <i>gawun</i>			Mamburra <i>yulanna</i>	Wonkamarra <i>yulia</i> Baddyeri <i>yulañ</i>	
Haut	Thangatti <i>yowton</i> Yukumbul <i>yuti</i> Kumbainggeri <i>yulam</i> Minyung (<i>y</i>) <i>ulin</i> Mittel-Kabi <i>yulañ</i>	Nördl. Inland-Yuin (<i>yulan</i>) Nord-Kuri <i>yūlak</i>	<i>yulai(n), yulin</i> <i>yuli, (y)ulē</i>			



	Ostsprachen	Yuin-Kuri	Wiradyuri Kamilaroi	Nord-Zentralgruppe	Süd-Zentralgruppe	Südwestsprachen
	Thangatti <i>wamboñ</i> Pikumbul <i>bamba</i>	Nördl. Küsten-Yuin (<i>wamboñ</i>) Mittel-Kuri <i>walumban, womboñ</i> Nord-Kuri <i>womboñ</i> Südl. Inland-Yuin <i>bundār(a)</i> Mittel-Kuri <i>bandar</i>	Wiradyuri <i>wamboñ</i> Wongaibon <i>womboñ</i> Ngeumba <i>womboñ</i> Wiradyuri <i>bandar</i> Kamilaroi <i>bundar</i> Ngoorie <i>bundar</i> Wongaibon <i>murrawē</i> Wailwun <i>murrawi</i>			
Känguru	Yukumbul <i>maroni</i> Turubul <i>mari</i> Süd-Kabi <i>marri</i>					
	Thangatti <i>witta, wille</i>	Nördl. Inland-Yuin <i>willi</i> Süd-Kuri <i>wa(ia)li</i> Mittel-Kuri <i>wili, wilē</i>	Yualeai <i>baura</i> Wiradyuri <i>wilai</i> Wongaibon <i>wili</i>	SW. <i>bau(e)ra</i>		
Opossum	Yukumbul <i>kupi</i> Pikumbul <i>kubi</i> Turubul <i>kubi</i> Ost-Wakka <i>gubi</i>		Wongaibon, Wailwun <i>guragai</i> Ngeumba <i>guragi</i> Burrabinga <i>gurañi</i> Ngoorie <i>kāi</i>		Wonkamarra <i>kurakuña</i> Baddyeri <i>gurokañ</i>	
Hund	Thang.-Yuk. <i>mirri, merri</i> Pikumbul <i>mirri</i> Turubul <i>mevi</i> Mittel-, Nord-Kabi <i>mirri</i> Bieli <i>mirri</i> Kuinmurburra <i>mirri</i> Murrawari <i>yugi</i>	Yuin <i>mirrigan</i> Süd-Kuri <i>miri(gan)</i> Mittel-Kuri <i>miri, uki</i> Nord-Kuri <i>miri, meri</i>	Wiradyuri-Gruppe <i>mirri, yugē</i> Kamilaroi-Gruppe <i>murren, yugi</i>	Wakelburra <i>mirri</i>	Wonkamarra <i>miri</i>	
Emu	Alle: <i>nuruñ</i> Siehe oben S. 780 b	Südl. Inland-Yuin <i>nurun</i> Küsten-Yuin <i>marria(n)</i> Süd-, Mittel-Kuri <i>muri(o)n</i>	Wiradyuri-Gruppe <i>nuruñ, nuri</i> Wirriwirri <i>nuri</i>	Kogai <i>nuruñ</i>		
Krähe	Alle: <i>wagan</i> Siehe oben S. 780 b	Inland-Yuin <i>wagan</i> Kuri <i>wāgan</i>	Wiradyuri-Gruppe <i>wāgan, wāru</i> Kamilaroi-Gruppe <i>wāun, wān, won, wāru</i>	W. <i>wada(gan), wagan(a)</i> O. <i>wada(gan) (wogan)</i>	Wonkamarra <i>woga</i> Darling R.-Sprache <i>wagu</i> Baddyeri <i>wagan</i>	
Habicht		Nördl. Inland-Yuin <i>mulleun</i> Nördl. Küsten-Yuin <i>mulan</i> Mittel-Kuri <i>mulian</i>	Wiradyuri-Gruppe <i>mullian, mullean</i> Kamilaroi-Gruppe <i>mullion, mulyel</i>			
Ei	Murrawari <i>kubön</i> Thangatti <i>kabul</i> Yukumbul <i>ka(m)boa</i> Pikumbul <i>gūbun</i> Minyung <i>kabuñ</i> Turubul <i>kubui</i>	Inland-Yuin <i>gubagon, goban</i> Küsten-Yuin <i>kubban</i> Kuri <i>gaban, gabin, guboi</i>	Wiradyuri-Gruppe <i>gabuga, gabbo</i> Kamilaroi-Gruppe <i>gao, gō</i>	SW. <i>tandu, (k)abuñ</i> O. <i>kumu(ra), kukabiñ(a)</i>	Tyura <i>kappi</i> Dieri <i>kabi</i> Evelyn Creek <i>kapi</i> Wonkamarra <i>kapi</i> Baddyeri <i>kuppuñ</i>	Ost-Mining <i>gábbin</i> Nonga <i>galpin</i>
Fliege	Thangatti <i>burulon</i> Murrawari <i>mugañ</i> ? Nord-Kabi <i>muwin</i>	Mittel-, Nord-Kuri <i>burolon, burela</i>	Kamilaroi <i>būrulū</i> Yualeai <i>muguñ</i>	? Burdekin R. <i>bralla</i>	Wonkamarra <i>mugindu</i> Baddyeri <i>mugiñ</i> Kana-Sprache <i>mo(n)go</i>	
Sonne	Thangatti <i>dunñi</i> Yukumbul <i>tuni</i> ? West-Wakka <i>denan</i> Thangatti <i>dārakein</i> West-Wakka <i>yuroka</i>	Nord-Kuri (<i>torni</i>) Nord-Kuri (<i>yuroka</i>) Südl. Inland-Yuin (<i>yuroka</i>)	Wongaibon, Ngoorie <i>duni</i> Wailwun, Ngeumba <i>dzuni</i> Kamilaroi <i>yuroga</i>		Wonkamarra <i>tsunū, tturnia</i>	

Ostsprachen

Yuin-Kuri

Wiradyuri-Kamilaroi

Nord-Zentralgruppe

Süd-Zentralgruppe

Südwestsprachen

Mond

Murrawari *gian*
 Thangatti *gittan*
 Yukumbul *gethi*
 Kumbainggeri *gidun*
 Turubul *gillen*
 West-Wakka *guian*
 Süd-Kabi *gillan*
 Nord-Kabi *nelan*
 Bieli *elam*
 Kuinmurburra *nilan*

Nord-Kuri *giwon*
 Nord-Kuri *gllan*
 Süd-Kuri *dlak*
 Südl. Küsten-Yuin (*feluk*)

Wiradyuri *giwan*
 Kamilaroi *gille, gilli*

Feuer

Murrawari *wi*
 Yukumbul *wi*
 Pikumbul *wi*
 ?Minyung *wibera*
 Nord-Kabi *wi*
 ? Bieli *buwi*
 Kuinmurburra *wi*

Nördl. Küsten-Yuin (*wë*)

Wiradyuri *win, wiñ*
 Alle anderen: *wi*

Evelyn Creek *wi*
 Wonkamarra *wi*
 Baddyeri *wi*

Rauch

Thangatti *dun*
 Kumbainggeri *dum*
 Minyung *dum*
 Turubul *fumu, dūñ*
 Wakka *dum*
 Nord-Kabi *dumu*

Nördl. Inland-Yuin *kudalf*
 S.-, M.-Kuri *gudal*
 Mittel-Kuri *butta, *poito*
 Nord-Kuri *battu*

Wiradyuri *gad(z)al*
 Wongaibon *budo*
 Ngeumba, Wailwun *budzu*

Wonkamarra *bobatšo*
 Darling R.-Spr. *bundu, butšara*
 Baddyeri *bu(r)ndu*
 Kana *huti*

Wasser

Pikumbul *gulli*
 Kuinmurburra *kalli*
 Thangatti *kun*
 Minyung *kun*
 Wakka-Kabi *kun*
 Bieli *kungo*

Mittel-Kuri *kulin, kalla*
 Mittel-Kuri *kukun, kokoñ*

Wiradyuri-Gruppe *gali(u)*
 Kamilaroi *galli, golle*
 Yualeai *gungun*

Kogai *kallan*

Erde

Yukumbul *tšakū*
 Minyung *fagun, fogun*
 ?Mittel-Kabi *dau*

Wiradyuri-Gruppe *dagun*
 Kamilaroi *daon*
 Wirriwirri *dowu*

Wonkamarra *dokka*

Wind

Murrawari *yerga*
 Minyung *yergie, yirage*
 Thangatti *buron*
 Yukumbul *buran*
 Wakka-Kabi *buran, (ban)*
 Bieli *biyan*
 Minyung *buriguñ, borugin*

Nördl. Inland-Yuin (*daweron*)
 Mittel-Kuri *buromi*

Wiradyuri *dauwera*
 Wongaibon *buruma*
 Kamilaroi *yaragi*

Mamburra *towera*
 SW. *yer(a)ga, yarega*
 Wakelburra *yarga*

Evelyn Creek *yurke*
 K.-Birria *yariga*

Holz

Nordwest-Bundyil *mada*
 Murrawari *buniñ*
 Nord-Halifax *wumbal*

Yuin *bumbal*
 Mittel-Kuri *kukal*

Wiradyuri-Gruppe *maddan*
 Yualeai *burniñ*
 Ngeorie *wumbion*
 Wiradyuri *gigal, gigil*



vorgebeugt, wenn auf seiten der Wiradyuri-Kamilaroi-Gruppe nicht Kamilaroi, sondern Wiradyuri und die ihm nächstehenden Sprachen die Entsprechungen liefern; so bei Thangatti *wamboñ*, Pikumbul *bambū* Känguru, Thangatti *witta*, *wille* Opossum.

Nach diesen Klarstellungen können wir dazu übergehen festzustellen, wie groß die Anzahl der auf die Ostsprachen entfallenden Entsprechungen ist, und wie groß die auf die Nord-Zentralgruppe: es sind 25 der ersteren, 10 der zweiten Gruppe¹. Das ergibt ein starkes Überwiegen der Ostsprachen.

Aber ein genaueres Eingehen auf die Art der Entsprechungen läßt noch bedeutungsvollere Tatsachen klar werden. Die Entsprechungen aus der Nord-Zentralgruppe sind bei den Tiernamen nur mit einem mageren Beleg (*bauëra* Känguru), bei denen für die leblose Welt mit einem zweifelhaften (*yarega* Wind) und einem ebenfalls sehr mageren Fall (*towera* Wind) vertreten. So konzentrieren sich ihre Vertretungen fast ganz auf die Namen für Körperteile und, was sehr bedeutungsvoll ist, die Bezeichnungen für „Mann“ und „Frau“ und das Zahlwort für „drei“. Da, wie wir schon anderswo gesehen und noch weiter unten darlegen werden, die Tiernamen — abgesehen von dem für „Hund“ — so ziemlich immer an der Gegend haften und nur in beschränktem Maße die Wanderungen mitmachen, durch die aber gerade die Namen für Körperteile mitgeführt werden², so können wir hier den Schluß ziehen, daß über eine Reihe von Stämmen im jetzigen Gebiet der Wiradyuri-Kamilaroi-Gruppe, welche ursprünglich Ostsprachen redeten, eine Einwanderung von Stämmen mit Sprachen der Nord-Zentralgruppe sich gelegt und sich mit ihnen vermischt hat. Diese Stämme brachten auch die Mutterfolge mit.

C. Das Verhältnis zu den Yuin-Kuri-Sprachen.

Aber auch diese Einwanderung fand in diesem Gebiet schon nicht mehr reine Stämme mit Ostsprachen vor. Vielmehr waren auch diese letzteren vorher in dieses Gebiet eingewandert und hatten ihre Ostsprachen mit den dort bis dahin herrschenden Sprachen gemischt. Dieser Mischungskomponent tritt uns in einem Teil der Entsprechungen entgegen, welche wir bei Yuin-Kuri finden. Ich sage: in einem Teil; denn der andere Teil stellt vielmehr eine sekundäre Beeinflussung dar, welche die jetzt vorliegende Wiradyuri-Kamilaroi-Gruppe, und zwar das Kamilaroi auf das Nord- und Mittel-Kuri, das Wiradyuri auf das Süd-Kuri und die Yuin-Sprachen, ausgeübt haben, und die besonders für das Inland-Yuin ziemlich intensiv gewesen ist. Die größte Zahl der vorkommenden Entsprechungen gehört hieher; so diejenigen bei den Wörtern für: Mann, drei, Nase, Zahn, Auge, Ohr, Hand, Haut, Emu, Sonne, Mond, Feuer. Rechnet man noch das allgemein südaustralische Wort *talañ* „Zunge“ ab, so verbleiben von Namen für Körperteilen nur *yarrañ* Bart und *dabal* Knochen. Dagegen halten sich als primäre Entsprechungen die Tiernamen: *wamboñ* und

¹ Hiebei habe ich den letzten Fall „Holz“ nicht mitgezählt, da hier die Entsprechungen aus den Ostsprachen zu vereinzelt und von zu entlegenen Vertretern sind, um als gemein-„ostsprachlich“ mit Sicherheit bezeichnet zu werden.

² Siehe auch die Wörter, welche das Kennzeichen der Egalisierung der südaustralischen Sprachen bilden (oben S. 749 a); sie sind ebenfalls sämtlich Namen für Körperteile.

bundar Känguru, *willi* Emu, *mirri(gan)* Hund, *wagan* Krähe, *mullian* Habicht, *gubagon*, *gabin* Ei, *burolon* Fliege. Von den Wörtern für bloße Dinge läßt sich wiederum kaum eines als primäre Entsprechung halten. Auch so schon, mit dem Standhalten der Tiernamen, wäre ein genügender Beweis für das Vorhandensein einer älteren, und zwar in diesem Gebiet — dem der jetzigen Wiradyuri-Kamilaroi-Gruppe — bodenständigen Sprachschicht gegeben.

Der stärkere Beweis aber ergibt sich aus den pronominalen und den grammatischen Verhältnissen. Was die ersteren betrifft, so stimmt die Wiradyuri-Kamilaroi-Gruppe mit den Inland- und südlichen Küsten-Yuin-Sprachen sowie mit dem Süd-Kuri darin überein, daß sie den Plural und Dual des Personalpronomens vom Singular ableitet¹. Die betreffenden Yuin-Kuri-Sprachen taten das in organischer Weise, indem sie die durch Zusammenschumpfen undeutlich gewordenen Plural- und Dualformen² durch Vorsetzung der betreffenden Singularformen wieder verdeutlichten. Die Wiradyuri-Kamilaroi-Sprachen, von den Ostsprachen herkommend, wo ohnedies ein Dual der Personalpronomina gar nicht besteht und auch der Plural wechselnde Formen aufweist, konnten um so weniger ein Verständnis für die alten Plural- und Dualformen der vorgefundenen Sprachen, welche mit den Yuin-Kuri-Sprachen eng verwandt gewesen sein müssen, aufbringen, ließen diese alten Formen ganz fallen und ersetzten sie durch einfache Plural- und Dual-Partikeln, die nun an die Singularformen gefügt und dadurch erst das Ganze zu Plural- und Dualformen zu machen scheinen. Dabei ist allerdings merkwürdig, daß die 1. Person Plural und Dual diese Zusammensetzung nicht kennen, sondern die alte volle Plural- und Dualform des südaustralischen Personalpronomens darbieten, und zwar auch ohne daß ihnen die Form der 1. Person Singular vorgefügt wäre. Da hier nicht die Form der 1. Person Plural *neulla*, *nalla* erscheint, wie sie die Ostsprachen aufweisen³, noch auch die Form *nunna* der Nord-Zentralgruppe, sondern die Form *neani*, wie sie bei den Yuin-Sprachen einmal bestand, und bei den Kuri-Sprachen noch jetzt sich findet, so scheint es, daß bei denjenigen Yuin-Sprachen des jetzigen Wiradyuri-Kamilaroi-Gebietes, mit denen diese bei ihrer Einwanderung zusammentrafen, die 1. Person Plural und Dual von der Umwandlung in die zusammengesetzte Form frei geblieben waren, weil hier, an der Randlage, der diesbezügliche Einfluß alter Kulin-Sprachen nicht mehr so stark war⁴.

Zwei Punkte in den grammatischen Verhältnissen, hier auch des Murawarri und vielleicht auch des Pikumbul, sind es, welche ebenfalls die Wiradyuri-Kamilaroi-Gruppe eng mit den genannten Yuin-Kuri-Sprachen, wie hier auch dem nördlichen Küsten-Yuin verbinden: beide drücken das Possessivverhältnis durch Pronominalsuffixe aus, die unmittelbar dem Substantiv angefügt werden⁵, eine letzte Spur alter Genitivnachsetzung auch beim Substantiv-Genitiv. In beiden Gruppen wird auch das Pronominalsubjekt am Verbum nicht

¹ Siehe die Formen „Anthropos“ VIII (1913), S. 543 und 533ff. und vgl. Pa, §§ 111, 112ff., 267ff.

² Siehe darüber weiter unten S. 800.

³ Siehe oben S. 779.

⁴ Vgl. über den letzteren weiter unten S. 800ff.

⁵ Pa, §§ 119, 122, 126.

durch das dem Verbum vorgesetzte volle Personalpronomen zum Ausdruck gebracht, wie es in den beiden Zentralgruppen und auch in den eigentlichen Ostsprachen geschieht, sondern durch Pronominalsuffixe, welche dem Verbum nachgefügt werden¹. Daß beide Bildungsweisen, die beim Nomen und die beim Verbum, von den Yuin-Kuri-Sprachen ausgehen und nicht von den Wiradyuri-Kamilaroi-Sprachen selbst, offenbart sich auch darin, daß je weiter nach Norden, desto schwächer und schwankender diese Bildungen werden und vom Kamilaroi schon ganz fallengelassen worden sind.

Diese sprachlichen Verhältnisse gehen durchaus mit den soziologischen und religiösmythologischen parallel. Denn während die reinen Yuin-Stämme die Domäne der vortotemistischen Bumerang-Kultur bilden, wo in einer alten Mondmythologie der erste sterbliche und wieder auferstehende Mensch unter dem Symbol des Mondes dargestellt und bei der Initiation der Knaben als eines der Symbole dieses Glaubens das Ausschlagen der Zähne geübt wird², so haben die Wiradyuri-Kamilaroi-Stämme diese Mondmythologie mit der Sonnenmythologie des totemistischen Kulturkreises in eine Verbindung gebracht, in welcher, je weiter nach Norden, desto stärker gegen die erstere polemisiert und sie, sowie der Initiationsbrauch des Zähneausschlagens, durch Tendenzmythen diskreditiert, die Stellung der Sonne dagegen glorifiziert und die totemistisch-solaristischen Initiationsbräuche des Haarausrupfens und des Rotfärbens empfohlen werden³. Über die Brücke des Baddyeri, Wonkamarra, Evelyn Creek usw. nach Westen geleitet ist diese charakteristische Mischmythologie auch zu den Aranda und Loriga gelangt⁴.

So stellt sich also die Geschichte der Wiradyuri-Kamilaroi-Gruppe kurzgefaßt so dar, daß hier eine Anzahl Ostsprachen zuerst mit Sprachen sich mischten, die mit den jetzigen Yuin-Kuri-Sprachen eng verwandt waren; von diesen wurden sie in sprachformaler Hinsicht stark beeinflusst; auf die so neu gebildete Mischsprache wurde von einwandernden Stämmen der Nord-Zentralgruppe ein weiterer Einfluß ausgeübt, der eine neue Mischung besonders des Wortschatzes zuwege brachte⁵.

¹ Pa, §§ 130, 133 ff., 267 ff., 277 ff., 280.

² SCHMIDT, Ursprung der Gottesidee, S. 382 ff.

³ SCHMIDT, Ursprung der Gottesidee, S. 362 ff., 366 ff., 370 ff. und vgl. oben, S. 774.

⁴ Siehe „Anthropos“ VII (1912); S. 485 ff.

⁵ Danach muß die früher einigemale geäußerte Ansicht, daß die Wiradyuri-Kamilaroi-Gruppe eine Mischung aus den Victoria- und Darling R.-Sprachen mit Yuin-Kuri-Sprachen sei, entsprechend geändert werden. Von den Darling R.-Sprachen liefert nur das Baddyeri — im Verein mit Wonkamarra usw. — Entsprechungen; die Victoria-Sprachen kommen sehr wenig in Betracht.

5. Die dritte Schicht der südaustralischen Sprachen:

Die Yuin-Kuri-Gruppe, ein Repräsentant der altaustralischen Bumerang-Kultur.

Wir haben uns bei der Untersuchung der Wiradyuri-Kamilaroi-Gruppe bereits mit der Yuin-Kuri-Gruppe beschäftigen müssen. Die Wichtigkeit dieser Gruppe erfordert aber eine besondere Untersuchung derselben. Denn sie ist der einzige deutlich noch als solcher, in einem selbständigen Gebiet erhalten gebliebene Überrest altaustralischer Bumerangkultur, der zweitältesten der australischen Kulturschichten, die ja in einzelnen Bestandteilen freilich wohl über den ganzen australischen Kontinent noch immer verbreitet ist.

Von den Yuin habe ich in meinem „Ursprung der Gottesidee“ den Nachweis erbracht, daß sie eine alte Mondmythologie besitzen, in der das Sterben und Wiederauferstehen des Menschen, besonders des ersten Menschen, des Stammvaters, in der Parallelisierung mit den Geschicken der Mondes zum Ausdruck gebracht wird. Diese ganze Mythologie wird bei der Initiationsfeier der jungen Männer dramatisch vorgeführt, und auch der bei der Initiation an den jungen Leuten geübte Brauch des Zahnausschlagens hat mondmythologische Bedeutung¹. Leider fehlt uns von den Kuri-Stämmen eine eingehende Darstellung ihrer Religion, Mythologie und Soziologie. Doch gibt die Tatsache, daß sie bei ihrer Initiationsfeier ebenfalls das Zahnausschlagen übten², eine ziemliche Bürgschaft dafür, daß auch ihre Religion und Mythologie einigermaßen auf dem gleichen Grundgedanken beruht, wie die der Yuin.

A. Das Verhältnis der Yuin-Kuri-Gruppe zu der Wiradyuri-Kamilaroi-Gruppe.

Es entsteht die Frage, ob die Stellung dieser beiden Stämme als eines alten selbständigen Kulturkreises auch in ihren Sprachen sich widerspiegle³. Wir haben schon ihr Verhältnis zu den Wiradyuri-Kamilaroi-Sprachen kennengelernt und haben gesehen, wie dort in bezug auf den Wortschatz insbesondere bei den Yuin das Gegenteil von Selbständigkeit, eine starke Beeinflussung durch die Wiradyuri-Kamilaroi-Gruppe hervortrat⁴. Allerdings muß diese Beeinflussung erst aus verhältnismäßig später Zeit datieren, als die Wiradyuri-Kamilaroi-Gruppe durch ihre doppelte Mischung schon zu dem geworden war, was sie jetzt ist, und dann ihren Druck nach Südosten und Osten immer stärker fühlbar zu machen begann. Es war eigentlich eine Zeit, die noch bedeutend nach den beiden genannten Mischungen lag, als dieser Druck stärker einsetzte. Wir haben ein Mittel, diesen Zeitpunkt genauer zu fixieren, an der Mythologie der beiden Gruppen, der Wiradyuri und der Yuin, und zwar an der Gestalt der in beiden auftretenden Persönlichkeit des Dharamulun, der bei den letzteren das höchste Wesen, bei den ersteren ein dem Baiame untergeordnetes Wesen ist, bei beiden aber mit dem Falken in Verbindung gebracht oder identifiziert wird⁵. Dieser letztere Umstand beweist, daß diese Verbindung erst

¹ SCHMIDT, Ursprung der Gottesidee, S. 382 ff.

² HOWITT, Native Tribes of North East Australia, S. 571, 576 für die Gringai am Hunter R. und die Stämme von Port Stephens and Port Macquarie.

³ Siehe „Anthropos“ VIII (1913), S. 526 ff.

⁴ Siehe oben S. 783 ff.

⁵ SCHMIDT, Ursprung der Gottesidee, S. 344 ff.

nach dem Eintritt des Falke-Krähe-Zweiklassensystems eingetreten ist, die ihrerseits aber erst durch eine Verbindung des reinen Zweiklassensystems mit dem sozialen und mythologischen Besitz des totemistischen Kulturkreises entstanden ist¹.

Das späte Datum dieser sprachlichen Beeinflussungen ergibt sich auch daraus, daß ihre Produkte vielfach im Yuin noch deutlich als Lehnwörter, neben eigentlichen Yuin-Wörtern vorkommend, zu erkennen sind. Ich lasse eine kurze Zusammenstellung diesbezüglicher Fälle hier folgen:

	Wiradyuri-Kamilaroi	Yuin-Kuri
Mann	Wiradyuri <i>malh</i> Kamilaroi <i>murri</i> ²	Inland-Yuin <i>murrin, maian, yuiñ</i> Küsten-Yuin <i>yuiñ</i>
Kopf	Wiradyuri <i>balan</i>	Inland-Yuin <i>guddagon, balan</i>
Auge	<i>mil</i>	Küsten-Yuin <i>mabbara, mil</i>
Nase	<i>muru(n)</i>	Inland-Yuin <i>nur, ñigif, mura</i>
Zahn	{ <i>yira(n)</i>	{ Yuin <i>(y)ira</i> Süd-, Mittel-Kuri <i>dara, yira</i> Nord-Kuri <i>dira</i>
Hand	<i>marra</i>	Yuin <i>manna, marrana(na), marra(ma)la</i>
Brust	{ <i>nammu, nummu</i>	{ Yuin <i>numiñan(a), nabana</i> Kuri <i>nabən</i>
Haut	{ <i>yulai(ñ), yuli</i>	{ Yuin <i>wadu(ana), багаño, yūlan</i> Kuri <i>bagē, bagī, kūrū, yūlak</i>
Känguru	{ Wiradyuri <i>wamboñ, banda</i>	{ Inland-Yuin <i>burru, bundār(a)</i> Küsten-Yuin <i>burru, wambuñ</i>
Emu	Wiradyuri <i>nurniñ</i>	Inland-Yuin <i>nurun, biribiri</i>
Schwan	Wiradyuri <i>dundu</i>	" " <i>goñak, ññak, dundu</i>
Fliege	Wiradyuri <i>burimal</i>	" " <i>maina, nako, boroman</i>
Feuer	<i>wi(ñ)</i>	Festland-Yuin <i>ganbi, wē</i>
Wind	Wiradyuri <i>dauwera</i>	Inland-Yuin <i>gurubmau, taweron</i>

Wie man sieht, ist das Kuri bedeutend schwächer mit Lehnwörtern vertreten, als das Yuin.

Neben diesen, sei es früheren, sei es späteren Beeinflussungen des Wortschatzes der Yuin-Kuri-Gruppe durch die Wiradyuri-Kamilaroi-Sprachen, bleibt aber bestehen ihre große Selbständigkeit und darüber hinausgehend ihre diesbezügliche Einwirkung auf die Wiradyuri-Kamilaroi-Gruppe in formaler Hinsicht, in bezug auf die Plural- und Dual-Bildung der Personalpronomina, die Possessivbezeichnung beim Nomen und die Subjektsbezeichnung beim Verbum³, wie wir das oben gesehen haben⁴. Hier sind gegenüber den Wiradyuri-Kamilaroi-Sprachen sicher die Yuin-Kuri-Sprachen die primären und die aktiv-bewirkenden.

B. Das Verhältnis der Yuin-Kuri-Gruppe zu den Ostsprachen und den Victoria-Sprachen.

Es fragt sich freilich, ob dieser primäre und aktive Charakter auch anderen Sprachgruppen gegenüber aufrecht bleibt. Um uns darüber klar zu werden, müssen wir die Vergleichung auch mit ihren beiden anderen Nachbarn durch-

¹ Vgl. oben S. 762, 767.

² Vgl. oben S. 782a.

³ Pa, §§ 111, 119 ff., 122, 126, 131, 133 ff., 135 ff., 262 ff., 276, 280.

⁴ Siehe oben S. 784 ff.

führen, mit den eigentlichen Ostsprachen, mit denen sie am Nordende ihres langgestreckten Gebietes in Berührung kommen, und mit den Victoria-Sprachen, mit denen sie am Süden durch das Kurnai in Verbindung treten. Die nachfolgende Zusammenstellung der Wörter, welche sich in allen drei Sprachgruppen finden, klärt uns über den Umfang der gegenseitigen Beziehungen ihres Wortschatzes auf (siehe Wortverzeichnis VIII, S. 788a).

Das starke Überwiegen der Ostsprachen-Entsprechungen gegenüber denen der Victoria-Sprachen springt hier sofort in die Augen. Wir wenden uns zunächst den ersteren zu.

Wir müssen hier unterscheiden zwischen den Entsprechungen des eigentlichen Kernes der Ostsprachen und denen der ihm südlich vorgelagerten Gruppe Thangatti-Yukumbul-Pikumbul, da diese letztere sich eigentlich zwischen die Kuri-Yuin-Gruppe und die Ostsprachen schiebt und wegen dieser unmittelbaren räumlichen Nachbarschaft ihre Entsprechungen auch das Resultat äußerer Beeinflussungen von seiten des Kuri sein oder sie wenigstens mit diesem eine engere Gruppe bilden könnten, so daß ihre Entsprechungen für einen Zusammenhang mit den Ostsprachen überhaupt nicht von genügender Beweiskraft wären. Hieher gehören sicher die Fälle Thangatti *witta*, *wille*¹ Opossum, das, wegen der Entsprechungen zu den Victoria-Sprachen, deutlich nicht nach Norden, sondern nach Süden gehört, ferner Thangatti *guyel* Feuer = Nord-Kuri *guyal*; und wahrscheinlich auch die Fälle Thangatti *wamboñ*, Pikumbul *bambū* Känguru; Thangatti *burulon* Fliege; Thangatti *karuban* Holz.

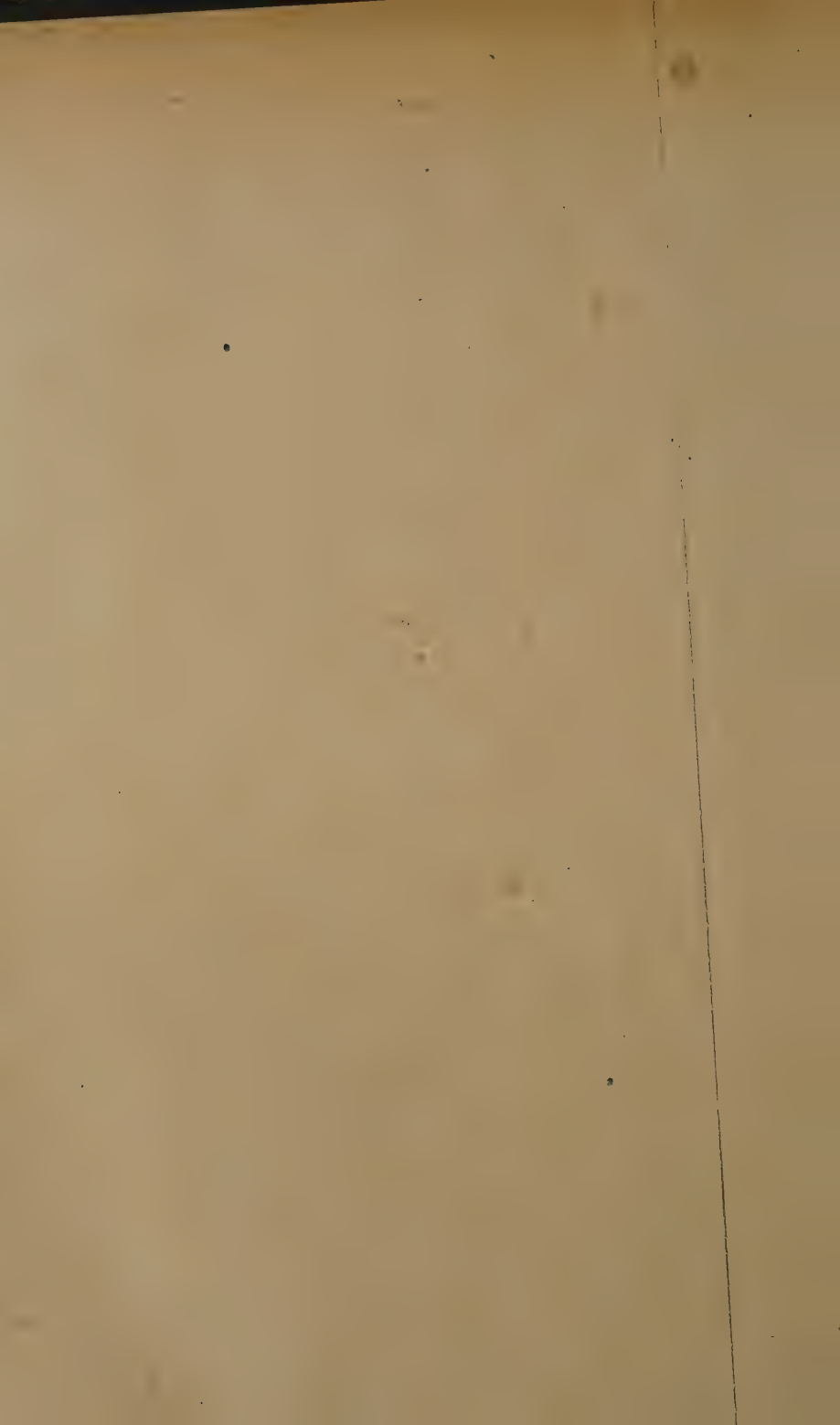
Der Fälle, wo aber auch der eigentliche Kern der Ostsprachen Entsprechungen darbietet, sind doch genügend viele und bedeutsame, um die Frage nach inneren Beziehungen der beiden Sprachgruppen mit Zuversicht bejahend beantworten zu können. Sie sind in dieser Hinsicht um so beweiskräftiger, als die beiden Gruppen ja nicht mit der ganzen langen Breite ihrer Ausdehnung sich berühren, sondern nur mit den äußersten Enden derselben, und da auch noch getrennt durch das Thangatti-Yukumbul. Noch mehr steigert sich diese Beweiskraft, da der weitaus größere Teil dieser Entsprechungen sich nicht bei den südlicheren Sprachen Kumbainggeri und Minyung findet, sondern bei der nördlicheren Gruppe Turubul-Wakka-Kabi und darüber hinaus bei Bieli und Kuinmurburra.

Wie leicht zu verstehen, liefert Kuri mehr Entsprechungen als Yuin. Bei letzterem hat zum Teil die stärkere, aber späte Einwirkung der Wiradyuri-Gruppe dies mitbewirkt, wie deutlich zu sehen ist bei „Brust“, wo *numiñan*, das neben *nabun* vorkommt, auf dieses zurückzuführen ist, dann bei „Zahn“, wo bei Yuin die Form *dira* nicht mehr vorhanden ist, während sie bei Kuri mit der Wiradyuri-Form *yira* noch kämpft. Zwei Fälle erscheinen aber, wo auch die Formen der Ostsprachen bei der Yuin-Kuri-Gruppe sich als Eindringlinge erweisen, die im Begriffe sind, einheimische Formen zu verdrängen; so bei „Ohr“, wo die charakteristische Ostform *binna* im Kuri wie im Yuin mit der heimischen Form *kuri* kämpft, und bei „Emu“, wo die Ostform *nuruñ*, *murian* die heimische Form *biqibañ* zu verdrängen droht.

¹ Die Form *wille* ist für Thangatti direkt ein Lehnwort, da im Thangatti selbst *ll* zu *tt* wird; vgl. „Anthropos“ IX (1914), S. 982.

VIII. Wörter, welche der Yuiu-Kuri-Gruppe mit den Ostsprachen und den Victoria-Sprachen gemeinsam sind.

	East- und Ostsprachen	Thangatti Yukumbul Pikumbul	Kuri	Yuiu	Kuriel	Andere Victoria Sprachen
Kopf	Turubul <i>kumbi, kabui</i> Süd-Kabi <i>kumbi</i> Mittel-Kabi <i>tumbul</i>	Yukumbul <i>kopul, kapui</i> Pikumbul <i>kabui, kombure</i>	Süd-Kuri <i>kohëra</i> Mittel-Kuri <i>kamburian, gaberon</i>	Südl. Küsten-Yuiu <i>kabban</i> Nördl. Küsten-Yuiu (<i>kaburra</i>) Nördl. Inland-Yuiu <i>*dhambir</i>		Ost-Kulin <i>kawan</i>
Mund	West-Wakka <i>tambur, yambur</i> Süd-Kabi <i>tambur</i>					
Zahn	Fast alle: <i>dirra</i> usw. Siehe oben	<i>dirra</i> usw. Siehe oben	Süd-Kuri <i>dara, ytra</i> Mittel-Kuri (<i>un</i>) <i>dera, (yira)</i> Nord-Kuri <i>dira</i>	(<i>y</i>) <i>ira</i>		
Zunge	Kumbalnggeri <i>uran</i>					
Bart	Fast alle: <i>yarrin</i> Siehe oben		<i>yarrin</i> usw.	Küsten-Yuiu <i>nurnah</i> <i>yerran, yerrah</i>	<i>yah</i>	Ost-Kulin <i>yara, yari</i>
Ohr	Alle: <i>binna</i> Siehe oben		Süd-Kuri <i>kuri</i> Mittel-Kuri <i>binna, gurë</i> Nord-Kuri <i>muku, nurian</i> <i>naban, nabun</i>	Inland-Yuiu <i>blinnenarel</i> Küsten-Yuiu <i>kuri</i> <i>numihan, naban</i>	<i>?bäk, bën</i>	Ost-Buandik <i>naban</i>
Brust	Turubul-Gowar <i>*umbooun</i> Kuinmurburra <i>ampu</i>	Thangatti <i>nabuan</i> Pikumbul <i>pumbi</i>				
Schenkel	Alle: <i>darra</i> Minyung <i>darigon, durigan</i> Wakka <i>dia(r)</i> Mittel-Kabi <i>darra</i> Süd-Halifax <i>duri</i>	Alle: <i>darra</i> Thangatti <i>dirral</i>	<i>darra</i> Mittel-, Süd-Kuri <i>dara</i> Nord-Kuri <i>tirruk</i>	<i>di darra</i>	<i>darra</i>	West-Kulin <i>darra, darra</i>
Knochen	Kumbalnggeri <i>yulam</i> Minyung (<i>y</i>) <i>ulin</i> Mittel-Kabi <i>yulan</i>	Thangatti <i>*yowton</i> Yukumbul <i>yuti</i>	Nord-Kuri <i>yulak</i>	Inland-Yuiu <i>yulan</i>	<i>yuh</i>	
Haut	Minyung <i>gumara, gumera</i> (Bieli <i>kumi</i> , Mittel-Halifax <i>koma</i>)	Thangatti, Yukumbul, Pikumbul <i>gungera</i> (Yukumbul <i>guma</i> , Pikumbul <i>gima</i>)	Mittel-Kuri <i>kumara</i> Nord-Kuri <i>kunera</i> Mittel-Kuri <i>guara</i>			Buandik <i>gammar</i>
Blut	Turubul <i>giwur, gura</i> Nord-Halifax <i>gori</i> Nordost-, Südost-Bundyil <i>g(u)waro</i> Mittel-, Nord-Kabi <i>buru</i> Kuinmurburra <i>buru</i>			<i>buru</i>		
Känguru		Thangatti <i>wamboñ</i> Pikumbul <i>bamba</i> Thangatti <i>witta, wille</i>	Mittel-Kuri <i>walumboñ, womboñ</i> Nord-Kuri <i>womboñ</i> Süd-Kuri <i>wa(ia)li</i> Mittel-Kuri <i>wili, wilë</i> Nord-Kuri <i>watu</i> Süd-Kuri <i>miri(gan)</i> Mittel-Kuri <i>miri</i>	Nördl. Inland-Yuiu <i>willi</i> Südl. Inland-Yuiu <i>wadan</i> <i>mirigan</i>	<i>wadan</i> <i>mirrigan</i>	West-Kuli <i>willi, wille</i> Ost-Kuli <i>wallert</i>
Opossum						
Hund	Turubul <i>mevi</i> Mittel-, Nord-Kabi <i>mirri</i> Kuinmurburra <i>mirri</i>	Thangatti, Pikumbul <i>mirri</i> Yukumbul <i>merri</i>	Süd-Kuri <i>biribañ, muriyan</i> Mittel-Kuri <i>guagurun, murin</i> Nord-Kuri <i>*wittakit, *mittucit</i> <i>wagan (wadaigan)</i>	Inland-Yuiu <i>nurun, biqiban</i> Küsten-Yuiu <i>murria(n), biribañ</i> Inland-Yuiu <i>wagulan, wagan</i> Küsten-Yuiu <i>wagura, (wa)warnan</i> Inland-Yuiu <i>goban(o), gubagon</i> Küsten-Yuiu <i>kubban</i>		
Emu	Fast alle: <i>nuruñ, nu(r)i, mu(r)i</i> Siehe oben	<i>nuruñ</i>	Süd-Kuri <i>biribañ, muriyan</i> Mittel-Kuri <i>guagurun, murin</i> Nord-Kuri <i>*wittakit, *mittucit</i> <i>wagan (wadaigan)</i>	Inland-Yuiu <i>nurun, biqiban</i> Küsten-Yuiu <i>murria(n), biribañ</i>		
Krähc	Alle: <i>wagan</i> Siehe oben	<i>wagan</i> Siehe oben	Süd-, Mittel-Kuri <i>gābān, gābin</i> Nord-Kuri <i>gūboi, gābūë</i>	Inland-Yuiu <i>wagulan, wagan</i> Küsten-Yuiu <i>wagura, (wa)warnan</i> Inland-Yuiu <i>goban(o), gubagon</i> Küsten-Yuiu <i>kubban</i>		
Ei	Minyung <i>kabuñ</i> Turubul <i>kubui</i> Murrawari <i>kubön</i>	Thangatti <i>kabul</i> Yukumbul <i>ka(m)boa</i> Pikumbul <i>gūbun</i> Thangatti <i>burulon</i>	Mittel-Kuri <i>burolon</i> Nord-Kuri <i>burolon, burela</i> Nord-Kuri <i>yuroka</i>	Inland-Yuiu <i>yuroka</i> Inland-Yuiu <i>nowayo</i> Küsten-Yuiu <i>nowa</i> Küsten-Yuiu <i>feluk</i>		West-Kulin <i>nowa, nowa</i> Ost-Kulin <i>nowa, nowa</i>
Fliege	West-Wakka <i>yuroka</i>					
Sonne	Murrawari <i>gilan</i> *Kumbalnggeri <i>giduñ</i> Turubul <i>gilan</i> West-Kabi <i>gillan</i> Nord-Kabi <i>nelan</i> Kuinmurburra <i>nilan</i> West-Wakka <i>guyan</i> West-Wakka <i>guyum</i> Turubul <i>goyum</i>	Thangatti <i>gittañ</i> Yukumbul <i>*gethi</i> Thangatti <i>guyel</i>	Süd-Kuri <i>dilak</i> Nord-Kuri <i>gilan</i> Mittel-, Süd-Kuri <i>guyon</i> Nord-Kuri <i>guyal</i>	(<i>wë</i>)		West-Kulin <i>nowa, nowa</i> Ost-Kulin <i>nowa, nowa</i>
Mond						
Feuer						
Wasser	Kuinmurburra <i>kalli</i> Minyung <i>kun</i> Wakka-Kabi <i>kau</i> Bieli <i>kungo</i> Nord-Kabi <i>*parr</i> Turubul <i>hummal</i>	Pikumbul <i>gulli</i> Thangatti <i>kun</i> *Yukumbul <i>koko</i> Thangatti <i>burri</i> Thangatti <i>karuban</i>	Süd-Kuri <i>kalere</i> Mittel-Kuri <i>kalle, kullin</i> Mittel-Kuri <i>kukun, kokoñ</i> Mittel-, Nord-Kuri <i>bure, buri, bari</i> Nord-Kuri <i>karuban</i> Nord-Kuri <i>wella</i>	<i>bumbal</i> Inland-Yuiu <i>wollun</i> Küsten-Yuiu <i>wollun</i>	<i>wallun</i>	
Erde						
Holz						
Stein	Süd-Minyung <i>taru</i> *Nord-Minyung <i>dao</i>		Mittel-Kuri <i>duruk</i> Thangatti <i>duru</i>			



Das Überwiegen der Entsprechungen der Gruppe Turubul-Wakka-Kabi gegenüber denen von Minyung (und Kumbainggeri) würde hier einen greifbaren Unterschied in den beiden Bestandteilen des Kernes der Ostsprachen hervortreten lassen, den wir früher vergebens gesucht haben¹. Die näheren Beziehungen, in denen infolgedessen die Yuin-Kuri-Gruppe zu dem vermutlich totemistischen Teile dieses Kernes stehen würde, entsprächen nicht ganz dem, was wir erwarten könnten. Denn wenn die Yuin-Kuri-Stämme in ethnologischer Hinsicht zur Bumerang-Kultur gehören, so hätte man glauben sollen, daß sie eher zu dem gleichfalls zu diesem Kulturkreis gehörenden Minyung in engeren Beziehungen ständen. Die Schwierigkeit, die sich damit ergibt, vermag ich zurzeit nicht zu lösen.

Wenden wir uns jetzt den Beziehungen zu den Victoria-Sprachen zu. Hier scheint zunächst auffällig, daß die Entsprechungen bei Kurnai seltener sind als bei Kulin und Buandik, wobei noch zu beachten ist, daß mehrere Fälle nach der einen oder anderen Seite hin Lehnwörter darstellen. So ist sicher Kurnai *mirrigan* „Hund“ ein Yuin-Lehnwort und vielleicht auch Kurnai *wadan* „Opossum“, wo auch noch Bangerang *bafa* zu vergleichen ist. Umgekehrt sind Inland-Yuin *noweyo* und Küsten-Yuin *nowa* „Sonne“ und Yuin *wě* „Feuer“ sicher Kulin-Lehnwörter. Im Hinblick auf diese letzteren Fälle erscheint es auch weniger seltsam, nicht nur daß bedeutend mehr Kulin- als Kurnai-Entsprechungen vorliegen, sondern auch dort die ersteren vorhanden sind, wo die letzteren fehlen. Es paßt freilich, daß im allgemeinen Ost-Kulin die Entsprechungen bringt; aber merkwürdig ist, daß auch Buandik zweimal sich einfindet, auch beide Male dann, wenn bei Kulin beide fehlen. Auffällig ist, daß bei „Opossum“ die West-Kulin-Form *willi*, *willē* den Yuin-Kuri-Formen bedeutend näher steht, als die Ost-Kulin-Form *wallert*, von der es überhaupt noch zweifelhaft ist, ob sie eine wirkliche Entsprechung bildet.

Im ganzen ist die Zahl der Beziehungen der Yuin-Kuri-Sprachen zu den Victoria-Sprachen nur um ein ganz Geringes größer als die der letzteren zu den Narrinyeri-Sprachen, so daß wir wie dort, so auch hier kaum dem Urteil ausweichen können, daß, was zunächst den Wortschatz betrifft, eine innere Verwandtschaft zwischen den beiden Gruppen nicht besteht. Das entspricht aber durchaus auch den allgemein ethnologischen Verhältnissen. Denn so wie die Narrinyeri-Stämme als totemistisch-vaterrechtlich gegenüber der australisch-ältesten, geschlechtstotemistischen Urkultur der Victoria-Stämme einen eigenen Kulturkreis bilden, so stehen auch die zu dem in Australien zweitältesten Kulturkreis, der Bumerang-Kultur, gehörigen Yuin-Kuri-Stämme ebenfalls den Victoria-Stämmen als selbständiger Kulturkreis gegenüber.

C. Das Yuin als Übermittler der allgemein südaustralischen Wörter an die Victoria-Sprachen.

Diese radikale Selbständigkeit beider Sprachgruppen schließt freilich nicht die gegenseitige Beeinflussung beider aus. Wir wollen hier zunächst die von seiten der Yuin(-Kuri)-Gruppe auf die Victoria-Sprachen ausgeübte Beeinflussung erörtern. Mit den zwei Yuin-Lehnwörtern allein, die

¹ Siehe oben S. 777 ff.

wir oben (S. 789) bei dem Kurnai festgestellt hatten, wäre dieser Einfluß nicht ausreichend angegeben. Ich bin nämlich der Anschauung, daß diejenigen von den wichtigen Wörtern, in welchen die Einheit der südaustralischen Sprachen zum Ausdruck kommt¹, die sich bei den Victoria-Sprachen finden, ihnen eben durch die Vermittlung des Yuin — das hier vom Kuri sich trennt —, also vom (Nord-)Osten, nicht vom (Nord-)Westen, zugekommen sind. Es sind das die Wörter Buandik *talañ*, West-Kulin *tali*, Ost-Kulin *telañ*, Kurnai *telañ* „Zunge“, West-Buandik *murna*, Ost-Buandik *murran*, West-Kulin *maña*, *manna*, Ost-Kulin *murnan* „Hand“, Ost-Kulin *diran*, *derin*, Kurnai *derañ* „Schenkel“, Buandik und Kulin *finna(n)*, Kurnai *tañ* „Fuß“, Buandik und Kulin *kunnan*, Kurnai *kʷanan* „Exkrement“.

Wären diese Wörter vom Nordwesten zu den Victoria-Sprachen gekommen, wie man zunächst annehmen möchte, da auch das Zweiklassensystem Mukwara-Kilpara hier in Victoria eingedrungen ist, so hätten sie die Narrinyeri-Sprachen passieren müssen, die schon vor dem Eindringen der mutterrechtlichen Zweiklassenkultur — denn zu deren Sprachen gehören diese Wörter — den ganzen Lauf des Murray R. entlang² sich wie ein Ring um die Victoria-Sprachen gelegt hatten. Ein Blick auf deren Wörterverzeichnisse³ belehrt aber darüber, daß der Großteil dieser Wörter nicht einmal als Lehnwörter in den Narrinyeri-Sprachen zu finden ist, und wenn das Süd-Narrinyeri sich in dieser Hinsicht etwas aufnahmefähiger gezeigt hat, so genügt weder die Zahl noch die Form dieser Lehnwörter, um Form und Zahl der betreffenden Wörter in den Victoria-Sprachen zu erklären. Dagegen zeigt sich eine Öffnung in dem Ring der Narrinyeri-Sprachen oder vielmehr ein Ende des doch nur unvollkommen abschließenden Bandes derselben im äußersten Osten, dort, wo ungefähr das Dhudhuroa sein Gebiet hat, und wo ein Treff-, ein Wechsellpunkt der Sprachen verschiedenster Art sich zu erkennen gibt. Denn hier berühren sich die isolierten, vom Narrinyeri ausgehenden Sprachen des Oberen Murray R., die (West- und) Ost-Kulin-Sprachen, das Kurnai, das Inland-Yuin (Ngarigo und Wolgal) und das Wiradyuri.

Das ist das ausgedehnte Tafelland nördlich der südostaustralischen Alpen, welches HOWITT⁴ mit folgenden Worten beschreibt: „Beyond the sources of the Yarra and the Goulburn the Dividing Range widens out into great alpine plateaux, with tracts of grassy downs and mountain summits, clothed in summer time with alpine flowers. Such tablelands extend through Victoria from near Woodpoint, at the sources of the Goulburn and Macalister Rivers, to New South Wales, where their highest elevation is reached in Mount Kosciusko. The highest plateaux are in winter covered deeply with snow, but the lower ones, such as that of Omeo, are habitable all the year round. On such elevated plateaux were located certain tribes, such as the Ya-itma-thang⁵, the Wolgal,

¹ Siehe „Anthropos“ VII (1912), S. 235 und oben S. 749 ff.

² Siehe oben S. 757, 762.

³ Siehe „Anthropos“ VII (1912), S. 1024—1028.

⁴ HOWITT, Native Tribes, S. 77.

⁵ Ein Dhudhuroa-Stamm. HOWITT (a. a. O., Anm.) erklärt den Namen „from Ya-yan ‚yes‘ and thang ‚speech‘ or ‚tongue‘. In dem mir zugänglichen Dhudhuroa-Wortschatz heißt „Zunge“

and the Ngarigo.“ Ein Teil der Yaitmathang, die Kandangora-mittung, stehen durch den Gebirgspaß, der in das Quellgebiet des Tambo R. führt, mit den Kurnai in Verbindung: „It is worth noting, that the old road from Omeo to Bruthen follows the trail by which the Gippsland (Kurnai) und Omeo (Kandangora-mittung) blacks made hostile incursions into each other countries¹.“ Wie stark die sprachlichen Beeinflussungen sind, die sich hier zwischen dem Kurnai und dem Dhudhuroa (und weiterhin dem Bangerang) und nach der anderen Seite hin zu dem Ngarigo und Wolgal (Inland-Yuin) vollzogen haben, ist oben (S. 769) dargelegt worden.

Nicht minder aber ist der weitreichende Einfluß, den das Wiradyuri auf das (Inland-)Yuin ausgeübt hat, gezeigt worden². Eine soziologische Einwirkung der Wiradyuri auf einen Teil der Dhudhuroa erwähnt R. H. MATHEWS: „North of the Dyinningmiddhang, on the opposite side of the Murray, the country was occupied by the outskirts of the Wiradjuri nation. As a consequence of this, we find that the Wiradjuri system of marriage and descent overlapped some distance southerly from the Murray among the Dhudhuroa speaking people. For example, along a narrow strip of country on the southern bank of Murray from Albury to Singellic, the descent of the children is through the mother. Among the Minyambuta³ the descent was paternal . . .“⁴. Man wird wohl nicht fehl gehen, die Mutterfolge bei den Ngarigo und Wolgal ebenfalls erst auf den Einfluß der Wiradyuri zurückzuführen, da die Yuin-Stämme sonst Vaterfolge haben.

In dieses Tafelland nun muß früher einmal von Norden her eine Strömung rein-mutterrechtlicher Zweiklassensysteme — nicht erst die aus Mischung dieser mit vaterrechtlich-totemistischen Stämmen entstandenen Falken-Krähen-Zweiklassensysteme —, von deren Dasein in Victoria die von mir nachgewiesenen Reste ihrer Mythologie Zeugnis ablegen⁵, ihren Einfluß geübt haben. Wenn ich sage „rein-mutterrechtlich“, so will ich damit nur die Falken-Krähen-Systeme ausgeschlossen haben, die aus der Mischung mit der Totemkultur entstanden sind; Mischungen mit anderen älteren Kulturkreisen würde ich dagegen nicht für ausgeschlossen halten. Als solche würde ich ins Auge fassen jene Mischung aus den Nord-Zentralstämmen einerseits und den Oststämmen

zalan(ba). Auch werden für gewöhnlich die Sprachen und Stämme in Australien nicht nach dem „Ja“-Wort, sondern nach dem „Nein“-Wort benannt. Nun ist es merkwürdig, daß in der östlichsten Narrinyeri-Sprache, dem Ngarrimowro, „nein“ = *yit̪sa* und „Sprache“ = *mat̪*, *met* heißen. Verbindet man beide, so ergibt sich eine Form *yit̪sa-mat̪*, die dem Wort „Yaitmathang“ sicher ziemlich ähnlich ist. Daß die Erklärung HOWITT's kaum zutreffend sein kann, ergibt sich aus einem Vergleich mit R. H. MATHEWS (American Anthropologist XI [1909], S. 278), der einen anderen Stamm der Dhudhuroa, die „Dyinningmiddhang“ erwähnt, wo sicherlich „middhang“ als Ganzes genommen wird und als solches, nicht in zwei Teile geteilt, wie HOWITT es will, den zweiten Bestandteil des Wortes ausmacht. HOWITT läßt eben in seiner Erklärung die Silbe *ma* in „Yaitmathang“ ganz außer Acht. Er selbst führt dann aber weiter als Bestandteile der Yaitmathang die Theddora-[= MATHEWS' Dhudhuroa-]mittlung und die Kandangora-mittung an.

¹ A. a. O., S. 78.

² Siehe oben S. 787. Auf diesem Wege ist z. B. auch die Nebenform für „eins“ **ngoanabin* (-*nunabin*) ins Kurnai gelangt, die nichts anderes ist, als das Wiradyuri-Wort für „eins“ *nunbai*, *nunbi*.

³ Der andere Stamm der Dhudhuroa.

⁴ R. H. MATHEWS, a. a. O.

⁵ SCHMIDT, Ursprung der Gottesidee, S. 310 ff.

andererseits, mit welcher die Wiradyuri-Kamilaroi-Gruppe identisch war, ehe sie unter den vom Westen her kommenden Einfluß der Falken-Krähen-Stämme geriet¹.

Diese Strömung wäre für die Victoria-Sprachen die Vermittlerin jener wichtigen Wörter gewesen, von denen vorhin die Rede war. Aber noch ein wichtigeres Element würde sie diesen Sprachen übermittelt haben. Das sind die südaustralischen Singularformen des Personalpronomen, welche im Kurnai, im Bureba-Bureba, einem Dialekt des West-Kulin, und im Buandik die eigenständigen Formen ganz verdrängt, im Kulin sich neben den heimischen Formen festgesetzt haben, im West-Kulin stärker, im Ost- und Zentral-Kulin weniger stark². Dagegen hat diese Strömung beim Interrogativpronomen keinen nennenswerten Erfolg zu verzeichnen gehabt; es ist höchstens die „Wer?“-Form bei Kurnai (und Buandik), die sie zu ändern vermochte. Wie dagegen die mit der West-Mitte-Ost-Reihe identische „Was?“-Form *miña* in das West-Südost-Kulin gekommen ist, bleibt noch immer ein Rätsel; siehe darüber weiter unten.

So müßte nun, wenn von einem Einfluß des Yuin auf die Victoria-Sprachen die Rede ist, genauer genommen von einem Einfluß der Sprachen rein-mutterrechtlicher Stämme gesprochen werden, der sich auch auf das (Inland-)Yuin erstreckt und, sei es unmittelbar, sei es mittelbar durch das Yuin, auch die Victoria-Sprachen in seinen Wirkungskreis gezogen hat. Im großen und ganzen ist dieser Einfluß mehr materieller Natur gewesen, indem er sich besonders in bezug auf den Wortschatz geäußert hat. Wenn wir jetzt zur Behandlung der Victoria-Sprachen selbst übergehen, so werden wir sehen, daß umgekehrt von diesen aus auf das Yuin (und Süd-Kuri) ein bedeutender Einfluß sprachformaler Natur ausgeübt worden ist.

¹ Siehe oben S. 783.

² Das Nähere darüber siehe weiter unten.

6. Die älteste Schicht der südaustralischen Sprachen:

Die Victoria-Sprachen der exogam-geschlechtstotemistischen Stämme¹.

Nachdem wir von den obersten Schichtungen der südaustralischen Sprachen aus immer tiefer eingedrungen sind und immer ältere Sprachgruppen kennengelernt und nach Möglichkeit deren Zusammenhang mit den Kulturschichten und Kulturkreisen festgestellt haben, sind wir jetzt im äußersten Südosten von Australien auf die unterste und älteste Sprachschichtung gestoßen, die Victoria-Sprachen. Wir haben bereits ihre Nachbarsprachen im Westen und Norden, die Narrinyeri-Sprachen, und von ihnen ausgehend und an sie anschließend die isolierten Sprachen am Oberen Murray R., und im Osten und Nordosten die Yuin- (Kuri-) Sprachen auf deren aktive Beziehungen zu den Victoria-Sprachen hin untersucht und festgestellt, daß diese nicht sehr weit und tief gehen, mit Ausnahme der isolierten Sprachen am Oberen Murray R., die wir als Mischsprachen aufgedeckt, an deren Bildung die Victoria-Sprachen teilweise recht erheblich beteiligt waren. Von größerer Bedeutung hatte sich ein Einfluß herausgestellt, der aus dem Gebiet eines (mit der Bumerangkultur gemischten) eigentlichen mutterrechtlichen Zweiklassensystems über die Tafelländer im Nordosten durch das Gebiet der isolierten Sprachen hindurch sich in das Gebiet von Victoria ergossen und es sozusagen in seiner ganzen Ausdehnung von Norden nach Süden, wie von Osten nach Westen durchsetzt hatte.

A. Der allgemeine Wortschatz.

Nachdem wir alle diese fremden Einflüsse als solche erkannt, ist es dann verhältnismäßig leicht, den Eigenbesitz und die Eigenart der Victoria-Sprachen und damit der ältesten australischen Sprachen als solcher herauszustellen. Was den Wortschatz anbetrifft, so habe ich schon früher eine Zusammenstellung der hierher gehörigen Wörter veranstaltet². Aber einerseits sind wir jetzt besser imstande, diese Zusammenstellung von den als solchen erkannten Lehnwörtern zu säubern; andererseits können wir die ursprüngliche Zahl der hierher gehörigen Wörter als größer mit guten Gründen dartun, da wir die Lücken in den Zusammenstimmungen innerhalb der Victoria-Sprachen selbst vielfach als durch Eindringen von Lehnwörtern entstanden erkennen. Das gilt insbesondere von den beiden Grenzsprachen im Westen und Osten, dem Buandik und mehr noch dem Kurnai. Gerade bei letzterem stellt sich jetzt heraus, daß fast überall, wo es von den übrigen Victoria-Sprachen abweicht, diese abweichende Form sich entweder im Bangerang, im Dhudhuroa oder im Yuin wiederfindet. Die umstehende Zusammenstellung (S. 794) wird sowohl die den Victoria-Sprachen gemeinsamen Wörter, als, in den meisten Fällen, den Grund der Abweichung einzelner Sprachen vor Augen führen.

Läßt man die Abweichungen des Kurnai beiseite, die sich alle sehr gut erklären lassen, so sieht man, wie die Gesamtheit der Victoria-Sprachen durch zahlreiche und bedeutungsvolle Zusammenhänge originaler, eigenständiger Wörter als eine eigene Sprachgruppe gut charakterisiert wird, die sich von allen anderen (süd)australischen Sprachgruppen scharf abhebt.

¹ „Anthropos“ VII (1912), S. 1044.

² „Anthropos“ VII (1912), S. 1029 ff.

	Banantik	Kolijon	Piangli	West-Kulin	Ost-Kulin	Kurnal
Fem.-Suff.	-gurk	—	urk(i)	rūk	gur(ū)k	wɛrkuł
Emas	kaiap	—	katab(i)	kaiap	kop(tun)	kuob(an) ¹
Zwei	bolait	bulad	bulait(i)	bulait	bulait, bulabul usw.	bulum(an)
Kopf	bup	morok	but(i)p(i)	bup, mura	murk, kawon ²	bruk, burk ³
Auge	mir(n), miri(n)	mir	mañ(ɡi)	mir(n)	mir(n)	miri
Nase	gabun	kon	—	ka	kaa	kun
Mund	worun	woron	wurua(ɡi)	wurua	wurua(n)	kā ⁴
Ohr	wurun, wi(r)n	wer	wimbo(i)	wymbul	wir(i)n	wirin
Bauch	bule, bulun, dogon	—	bolan(ɡi)	bili	don, boif ⁵ , bofin ⁵	bulun
Schenkel	kariip	kare	kariip(i)	kariip	kariip, di-an ⁶	dērañ ⁶
Knochen	baa, bee, bē, bī, bagan	—	bimb(i), kal(k)i	kal(k), ben	kal(k)o	brin
Blut	kro, kerkurn, kerēk	—	kurk(i)	kur(ū)k	kuruk	kuruk
Haut	murū, miŋ	—	meŋ(i)	miŋ	miŋ, morok	juñ ⁷
Känguru	kurē, kurun	kora	koraa(ɡi)	kura, kure	koin ⁸	firra
Hund	kāl	—	kal(i), werang(i) ⁹	kal, wiranen ⁹	kāl, weranen ⁹	bāñ
Emu	kowir, baraimal	pori(n)mul	buraimal(i), kawin(ɡi)	kawir	kawir, baraimal	mayuwēra ¹⁰
Kriŋhe	wā(n)	—	waa(ɡi)	wā	wāa	narugul, weggarā ¹¹
Schwan	ganawarra	—	gunawara	kunuwarra	kunuwarra	gidai
Sonne	nanun	na	nain(ɡi), nowin(ɡi)	nawī, nowi	nawāñ, nammai	wurin ¹²
Feuer	wiñ	wiñ	wiñ(bi)	wi	wiñ, wiñ	tawer(a) ¹³
Rauch	bulun, doon ¹⁴	—	burin(ɡi), but(i)	burin, burt	burt	dun, duñ ¹⁴
Holz	wiñ ¹⁵	—	kal(k)i	kāl, wi ¹⁵	kalk	kālāñ

¹ Wohl Umstellung von *kubo(tan)*; vgl. aber auch Dhudhuroa *kurdaawana*. — ² Vgl. Küsten-Yuin *kabban*. — ³ Siehe Bangerang *puko*. — ⁴ Siehe Bangerang *kaita*. — ⁵ Siehe Bangerang *ponāzo*, Dhudhuroa *banzad(r)a*, Yuin-Kuri *bindi, bindzi*. — ⁶ Yuin-Kuri *diz(ara)*. — ⁷ Siehe Nordl. Inland-Yuin *yulun*, Wiradyuri *yulain*. — ⁸ Siehe Bangerang *kaine(r)*. — ⁹ Vgl. Yuin-Kuri *waregal*. — ¹⁰ Vgl. Dhudhuroa *murriawā*. — ¹¹ Siehe Dhudhuroa *wagara*, Südl. Küsten-Yuin *wagura*. — ¹² Siehe Bangerang *worga(?)*. — ¹³ Vgl. Bangerang *dawwir*, Pallangamidah *taawa*, Holz. — ¹⁴ Nord-Nartinyeri III a *tun(p)*, Bangerang **thonga*, Dhudhuroa *šumbal(ba)*. — ¹⁵ = Feuer.

Es sind nur ganz wenige Wörter, mit denen sie auch in entferntere Sprachgruppen hineingreift und dadurch weiterreichende Zusammenhänge deutlich zu machen schiene:

	Buandik	Kulin	Kurnai	Narrinyeri	Bangerang		
Nase	<i>gabuu</i>	<i>kā(n)</i>	<i>kun</i>	{ S. <i>kop(e)</i> N. III <i>kaap</i>	<i>kowo</i>		
Blut	<i>kro, kerik</i>	<i>kur(ü)k</i>	<i>kūruk</i>	{ S. <i>krūw(e)</i> N. III <i>kūrūk</i>	Pallanganmiddah <i>korū</i>	Meyu <i>garu</i>	K.-Birria <i>kuruka</i>
Hund	<i>kāl</i>	W. <i>kāl</i>		{ S. <i>kel(i)</i> N. I <i>kell(u)</i> N. III <i>kall(i)</i>			
Wind		{ W. <i>maia</i> , <i>meria</i>		{ S. <i>may(o)</i> N. I <i>morru(ko)</i>		SW.-Yungar <i>mār</i>	Yuin <i>mirinu(ma)</i>
						Pikumbul <i>mirrin</i>	Kamilaroi <i>maier</i>

Von diesen Fällen beschränken sich die drei ersten wesentlich auf das Gebiet der Victoria- und der Narrinyeri-Sprachen, und es will mir scheinen, daß die zwei ersten bei dem letzteren Überbleibsel einer älteren Schicht, der uraustralischen, sind, welche mit der der Victoria-Sprachen identisch ist¹. Im Fall „Wind“ sind umgekehrt die Entsprechungen des Westens nicht über jedes Bedenken sicher; im Osten aber ist die Verbreitungsweise eine so merkwürdige, daß es schwer wird, etwas Bestimmtes darüber zu sagen. Der Umstand aber, daß allein im Victoria sich die Vereinigung beider Formen findet, läßt auch wohl dieses als Kernpunkt erscheinen und macht damit die gleiche Deutung wie bei den vorhergehenden Fällen zu der wahrscheinlicheren.

So sind auch diese Fälle nicht als Fälle aktiver Beeinflussung anzusehen, die die Victoria-Sprachen auf die anderen ausgeübt hätten, solcher gibt es ganz wenige, sondern als spärliche Residuen früherer weiterer Verbreitung. Das entspricht auch ganz dem Charakter der Victoria-Sprachen als der ältesten und durch alle nachfolgenden Sprachwellen bis in den äußersten Winkel Australiens zurückgedrängten Gruppe.

B. Die Genitivnachsetzung.

Wenn sich nun auch nicht viele materielle Spuren der früheren Verbreitung der Victoria-Sprachen bis jetzt aufgefunden haben, so treten nach einer Richtung hin desto stärker an einer Reihe von Sprachen formale Eigentümlichkeiten hervor, die wir nur als Nachwirkungen einer früheren Anwesenheit von Victoria-Sprachen oder von Sprachen, die eng mit ihnen verwandt waren, begreifen können. Damit kommen wir auf eine wichtige Eigenschaft formaler Natur und auf die Personalpronomina, durch welche ebenfalls die Victoria-Sprachen als eine ganz und gar selbständige und eigenartige Sprachgruppe sich darstellen.

Diese wichtige Eigentümlichkeit formaler Natur, die allen Victoria-Sprachen zukommt, ist die Nachsetzung des (affixlosen) Genitivs nicht nur bei der Possessivbildung, die ja einen Genitiv des Personalpronomens

¹ Siehe oben S. 766.

darstellt, sondern auch beim Substantiv, z. B. Kolijon *kan-morok* Haar des Kopfes = West-Kulin *nara-burp* = Ost-Kulin *yarra-kowon*. Das ist eine Eigentümlichkeit, die keiner anderen australischen Sprachgruppe zueignet; sie alle setzen den Genitiv vor; z. B. Kurnu *tartu-wulki* Kopf-Haar, *waka-bulki* Kinn-Haar (= Bart).

Ist schon diese Eigentümlichkeit von großer Bedeutung, weil sie ein Ausdruck der ganzen Denkweise ist und den ganzen Sprachaufbau beherrscht¹, so kommt sie speziell in den Victoria-Sprachen bei einer Wortart, welche den formalen Bestandteilen der Sprache besonders nahesteht, zu stärkerer Geltung: das ist das Personalpronomen und speziell seine Verwendung als Possessivum.

C. Das Personalpronomen².

I. Allgemeines. Die beiden Pluralsysteme.

In den Victoria-Sprachen, genauer gesprochen: in den ältesten und ungemischten Gruppen dieser Sprachen, kommt das Personalpronomen als solches, als reiner Stamm nicht mehr zur Verwendung, sondern der Stamm erscheint stets einer Partikel affigiert. Diese Partikel muß aus einem früheren Substantiv hervorgegangen sein, das ungefähr die Bedeutung von „Person“, „Selbst“ oder ähnlichem hatte, und der Stamm des Personalpronomens mit dieser Partikel bzw. diesem Substantiv verbunden hatte die Bedeutung von „Person (von) ich“, „Person (von) du“ usw. (= meine Person, deine Person), d. h. das Personalpronomen trat zu der Partikel bzw. dem Substantiv in das Verhältnis des Genitivs. Da in den Victoria-Sprachen das Gesetz der Nachstellung des Genitivs herrscht, so mußte auch dieser Genitiv des Personalpronomens der Partikel bzw. dem Substantiv nachgesetzt, suffigiert werden. Somit bestehen in den Victoria-Sprachen die jetzigen Personalpronomina aus einer Partikel (die ein früheres Substantiv ist), an welche das (verkürzte) Personalpronomen suffigiert wurde.

So wie nun das jetzige Personalpronomen der Victoria-Sprachen eine alte Possessivform darstellt, in welcher der Pronominalstamm suffigiert erscheint, so wird auch beim gewöhnlichen Substantiv in diesen Sprachen das Possessivverhältnis dadurch ausgedrückt, daß der (verkürzte) Pronominalstamm unmittelbar an das Substantiv angefügt wird. Wir haben also bei den Victoria-Sprachen Possessivsuffixe, und zwar unmittelbare Suffigierung.

Außerdem aber gibt es auch substantivische Bezeichnungen des Possessivverhältnisses, wie im Deutschen „das Meinige“, „das Deinige“ usw. Diese werden in den Victoria-Sprachen dadurch gebildet, daß an Substantive mit der ursprünglichen Bedeutung von etwa „Eigentum“, „Besitz“, die aber später vielfach zu einer Partikel von abstrakter Bedeutung abblaßen, wiederum das (verkürzte) Personalpronomen als Genitiv suffigiert wurde. Wir nennen diese ganze Form Possessivum schlechthin. Wenn zum Ausdruck des personalpronominalen Possessivverhältnisses beim gewöhnlichen Substantivum nicht die unmittelbare Suffigierung (siehe oben) angewendet, sondern dieses Posses-

¹ Siehe „Anthropos“ VII (1912), S. 236 ff.

² Pa, §§ 57 ff., 120 ff., 127 ff., 131, 133 ff., 135 ff., 231 ff., 257 ff., 272 ff., 281, 286 ff., 298 ff.

sivum mit dem Substantiv in Verbindung gebracht wird, so daß also das Personalpronomen erst mittelbar durch das Possessivum mit dem Substantivum in Verbindung tritt, so sprechen wir von mittelbarer Suffigierung.

In all diesen Fällen ist das Personalpronomen am Nomen als Nominalsuffix zur Verwendung gelangt. In den Victoria-Sprachen wird aber auch das personalpronominale Subjektsverhältnis beim Verbum durch Suffigierung des (verkürzten) Personalpronomens an den Verbalstamm zum Ausdruck gebracht. Wir haben es alsdann mit Verbalsuffixen zu tun.

Im einzelnen und in konkreter Durchführung gestaltet sich nun die Verwendung der Personalpronomina in den Victoria-Sprachen folgendermaßen:

In keiner der Victoria-Sprachen mehr sind die alten, eigenständigen Personalpronominal-Stämme allein im Gebrauche. Diese alten Stämme sind die folgenden:

Sing. 1. <i>a-n</i>	Plur. 1. inkl. <i>an-ur, aduk</i>	Dual 1. inkl. <i>an-ul</i>
2. <i>a-r</i>	exkl. <i>an-dan, wudak</i>	exkl. <i>an-ullun</i>
3. <i>a</i>	2. <i>a-wat, (n)ūt</i>	2. <i>a-wul</i>
	3. <i>an-af, anak, tanon</i>	3. <i>a-bullon</i>

Dieser Reihe der alten, ursprünglichen Pronominalstämme ist nun aber in allen Victoria-Sprachen jene andere Reihe zur Seite getreten, die, wie wir oben (S. 754 ff.) schon gesehen haben, in zwei Strömungen, einer älteren und einer jüngeren, sich über fast die sämtlichen südaustralischen Sprachen ergossen und dadurch sehr stark mit zu ihrer Vereinheitlichung beigetragen hat. Die jüngere Strömung ist die durch die Wanderung der zur mutterrechtlichen Zweiklassenkultur gehörigen Nord- und Süd-Zentralgruppe herbeigeführte, sie ergoß sich durch die Mitte von Australien nach Süden und Westen und wenig nach Osten. Die ältere setzte schon mit der Bumerangkultur ein, richtete sich ursprünglich vielleicht auch nach der Mitte, wurde aber von den späteren Sprachwanderungen nach Osten abgedrängt und schob sich die Ostküste entlang bis zum Südende derselben; die Träger derselben sind dort die Yuin-Kuri-Stämme, und von ihnen aus, also von Osten her, wohl auf demselben Wege, auf dem später die Einwanderung der bezeichneten „südaustralischen“ Wörter erfolgte, gelangte diese neue Pronominal-Reihe zu den Victoria-Sprachen, für die sie also an sich etwas Fremdes ist. Diese neue Reihe erscheint in folgender Form:

Sing. 1. <i>ak (ik)</i>	Plur. 1. inkl. <i>(en)-urruk, urruk</i>	Dual 1. inkl. <i>ul, an-ul</i>
2. <i>in (en)</i>	exkl. <i>an-dak, an-duk</i>	exkl. <i>alluk, ulluk</i>
3. <i>uk</i>	2. <i>uddak, attuk</i>	2. <i>(w)ula, woluk</i>
	3. <i>en-nak, annuk</i>	3. <i>bullan, wolan</i>

Vergleicht man die Plural- und Dualformen dieser neuen Reihe mit denen der alten, so sieht man bald, daß sie in den Stämmen identisch und die neuen Formen von den alten nur durch Anfügung eines Suffixes *ak, uk* verschieden sind. So reduziert sich die stammhafte Verschiedenheit der beiden Reihen auf den Singular, und genauer gesprochen, auf die 1. und 2. Person Singular. Hier ist nun *ek(ik)* entstanden aus der Transitivform der südaustralischen Pronomen *naiḍu*, mit den Übergangsformen *nait, yait, yaitti, yetti, yek*, Formen, die nicht lediglich theoretisch konstruiert sind, sondern sich auch tatsächlich bei den-

¹ Siehe oben S. 790 ff.

jenigen Sprachen finden, die sowohl der geographischen Lage ihres Gebietes nach, als auch durch sonstige tatsächliche Eigenschaften sich als Übergangssprachen erweisen; so bis zu einem gewissen Grade das Kurnai, besonders aber das Ost-Nordwest-Kulin mit dem Bureba und Bureba-Bureba. Die Form der 2. Pers. Singular *in* läßt sich von der gemein-südaustralischen Form *ninna*, *nindu*, noch leichter ableiten; die Vermittlungsform *nin* findet sich wiederum auch tatsächlich in den genannten Übergangssprachen.

II. Das Personalpronomen in den einzelnen Sprachen der Gruppe.

In dem Ausmaß nun, in welchem die beiden Reihen der Personalpronominal-Stämme von den einzelnen Sprachen und Sprachgruppen nebeneinander gebraucht werden, offenbart sich der größere oder geringere Grad der Altertümlichkeit und Reinheit dieser Sprachen.

Am meisten hat von dem alten Zustand bewahrt das Zentral-Kulin, bestehend einzig aus dem Tyeddywurrung, das auch der geographischen Lage seines Gebietes nach — Oberlauf der Flüsse Loddon, Avoca, Wimmera, Richardson — zentralbeherrschend ist. Es verwendet die alten einheimischen Formen sowohl als Verbalsuffixe zum Ausdruck des Subjekts am Verbum, als auch zur Bildung des Personalpronomens, also nicht nur verbal, sondern auch nominal. Die neue Reihe verwendet es als Possessivsuffix bei der unmittelbaren Suffigierung an Substantiva und bei der Bildung des Possessivum, also zur mittelbaren Suffigierung.

Dem Zentral-Kulin folgt eine Ostgruppe, vertreten durch Nordost-Kulin (Thanguwurrung), Ost-Südost-Kulin (Bunurong) und Nord-Südost-Kulin (Woiwurrung); sie verwendet die beiden Reihen in gleicher Weise wie das Zentral-Kulin, hat aber die Unberührtheit seiner Pluralreihe dadurch abgeschwächt, daß es als 1. Plur. inkl. (*n*)*uñin*, 1. Plur. exkl. (*n*)*uññu* zeigt, eine Form, die auf die Beeinflussung durch das Yuin zurückgeht.

Jetzt kommt eine Westgruppe, vertreten durch Ost-Südwest-Kulin (Lewurru), West-Nordwest-Kulin (Tyatyalla und Wuttyaballuk) und Ost-Nordwest-Kulin (Bureba). Hier wird die einheimische Reihe nur noch als Verbal-suffix gebraucht, während die fremde jetzt den ganzen Umfang des nominalen Gebrauchs, also auch bei der Bildung des Personalpronomens, eingenommen hat. Das West-Südost-Kulin (Wuddywurrung) steht in seinen Plural- und Dualformen etwas abseits von allen drei Gruppen, richtet sich aber im Gebrauch der beiden Reihen nach der Westgruppe.

So steht es, in großen Zügen dargelegt, mit dem Gros der Kulin-Sprachen, die hier den Kern der Victoria-Sprachen bilden. Eine von ihnen aber, das Bureba-Bureba (Ost-Nordwest-Kulin), die auch geographisch, nach Norden, in das Gebiet des Bangerang hinein, die Übergangssprache bildet, zeigt dies auch in ihren Pronominalverhältnissen. Es hat im Singular die einheimische Reihe vollständig eingebüßt und sie nur im Plural (und Dual) bewahrt. Es scheint, daß sie keine Possessivsuffixe am Substantiv verwendet und auch keine Subjektsuffixe am Verbum; jedenfalls bildet sie das Possessivum nicht durch Suffigierung, sondern durch Präfigierung des Pronominalstammes an eine Partikel.

Ähnlich steht es mit dem Buandik (und Piangil), der Grenz- und Übergangssprache nach Westen. Beide weisen auch im Singular die einheimische Reihe nicht mehr auf. Aber auch im Plural und Dual hat das Buandik — vom Piangil fehlt das Material — in der 1. und 3. Pers. die einheimische Form verloren und sie durch Anfügung einer Plural- bzw. Dualpartikel an die 1. Singular ersetzt. Nur in der 2. Pers. ist die alte Form *nut* geblieben, aber schwerlich verstanden, wie die gleiche Anfügung der Plural- und Dualpartikel beweist. Possessivsuffixe am Substantiv und Subjektsuffixe am Verbum hat das Buandik noch bewahrt; aber das Possessivum bildet es wie das Bureba-Bureba durch Prä-, nicht durch Suffigierung des Pronominalstammes.

Die Grenz- und Übergangssprache nach Osten, das Kurnai, hat ebenfalls im Singular die einheimische Reihe verloren und sie nur noch in den Pluralformen 1. Pers. *warra*, *werna*, 2. Pers. *nurtana* und in den Dualformen 1. Pers. *nalla* bewahrt, ebenso auch das Possessivsuffix am Substantiv und das Subjektsuffix am Verbum. Aber das Possessivum bildet es, wie die beiden übrigen Übergangssprachen, nicht durch Suffigierung, sondern durch Präfigierung des Pronominalstammes an die Possessivpartikel.

Wenn also auch in den Randgebieten der Victoria-Sprachen die einheimischen Personalpronomina des Singular und teilweise auch die des Plural und Dual durch fremde, gemein-südaustralische verdrängt wurden, so haben doch im Hauptgebiet derselben, bei den Kulin-Sprachen, die fremden Formen nur im Singular und auch dort nur neben den heimischen Formen Geltung zu erlangen vermocht, und die Tatsache des Bestehens einer vollen Reihe eigenständiger Personalpronomina der Victoria-Sprachen ist also gesichert.

An dieser heimischen Reihe sind zwei Punkte zu bemerken, die in dieser Weise nur ihr zukommen und deshalb ein neues Beweisstück für den unabhängigen Charakter der Victoria-Sprachen bilden. Der erste ist die starke Entwicklung des Numerus: neben dem Plural ist auch der Dual überall in Verwendung, gebildet durch Anfügung und engste Verschmelzung der Dualpartikel *bul* „zwei“. Darüber hinausgehend bilden die Kulin-Sprachen und das Buandik — vom Kurnai ist das vorliegende Material zu unvollständig und unsicher, als daß man bestimmte Schlüsse daraus ziehen könnte — auch noch einen Trial durch Anhängung einer Trial-Partikel an den Plural¹.

Die andere Eigentümlichkeit ist die Bildung von zwei Formen in der 1. Plur. und Dual, die eine als inklusive, welche den Angeredeten mit einschließt, die andere als exklusive, wo der Angeredete ausgeschlossen ist. Während nun in den anderen südaustralischen Sprachen diese Formen zumeist in äußerlich-mechanischer Weise von einander abgeleitet sind, zumeist die exklusive von der inklusiven durch Anfügung der 3. Sing. (oder Plur.) an die 1. Plur. (= wir und er) oder seltener die inklusive von der exklusiven durch Anfügung der 2. Sing. (oder Plur.) an die 1. Plur. (= wir und du), ist in den Victoria-Sprachen die Bildungsweise eine organisch-innerliche, welche beweist, daß ihnen diese Formen primär eigentümlich und natürlich und nicht erst sekundär entstanden oder gar künstlich gemacht sind.

¹ Vgl. „Anthropos“ VII (1912), S. 1041 ff.

Damit haben wir in großen Zügen die Verhältnisse der Personalpronomina der Victoria-Sprachen dargelegt, und wir haben gesehen, daß hier eine Reihe wichtiger Punkte dazu beitragen, die selbständige Eigenart der Victoria-Sprachen vielseitig darzutun.

III. Die Einwirkung auf die Yuin-Kuri- und die Wiradyuri-Kamilaroi-Gruppe.

Sprachen ganz ähnlicher Art nun müssen es gewesen sein, deren Vorhandensein als ältere Sprachschicht auch im Gebiete der Yuin- und Kuri-Sprachen und, in schwächerem Maße, in dem Bereich der Wiradyuri-Kamilaroi-Sprachen beim Personalpronomen eine Reihe von Bildungen bewirkt hat, deren Ursprung aus fremder Quelle hier um so deutlicher ist, da die innere Ursache, aus der sie bei den Victoria-Sprachen organisch hervorgegangen sind, bei der Yuin-Kuri- wie auch bei der Wiradyuri-Kamilaroi-Gruppe gar nicht mehr vorhanden ist. Das ist die Nachstellung des Genitivs beim Substantiv. Die Stämme der Pronominalformen selbst deuten in keiner Weise mehr auf eine eigenständige Pronominalreihe früherer Sprachen hin; es sind überall, im Singular wie im Plural und Dual, die gemein-südaustralischen Formen, wie sie von der älteren Strömung¹ herbeigeführt sind, ausschließlich in Geltung.

Betrachten wir zuerst die Yuin- (und Kuri-) Sprachen. Wir finden in ihnen drei Stufen der Entwicklung. Auf allen dreien treffen wir Subjektsuffixe am Verbum und Possessivsuffixe am Substantiv, worin sie den Victoria-Sprachen gleichkommen. Aber das Possessivum bilden sie nicht durch Suffix, sondern durch Präfigierung des Personalpronomens vor die Possessivpartikel, worin sie also den Übergangssprachen im Victoria-Gebiet sich zur Seite stellen. Verschieden sind die drei Stufen in der Bildung des Personalpronomens. Die örtlich wie innerlich den Kulin-Sprachen am nächsten stehende Gruppe ist die des nördlichen Inland-Yuin (Ngunawal) und des Süd-Kuri (Gundungura). Hier wird das Personalpronomen ganz wie in den Kulin-Sprachen durch Suffigierung des Pronominalstammes an eine Possessivpartikel gebildet; das jetzige Personalpronomen ist also in Wirklichkeit ein früheres Possessivum. Im Plural (und Dual) zeigt sich dabei eine doppelte Schichtung, indem dort der suffigierte Pronominalstamm auch seinerseits wieder sich als schon zusammengesetzt erweist, bestehend aus einer Possessivpartikel *mba* und dem eigentlichen, stark verkürzten Pronominalstamm. Auf der zweiten Stufe befinden sich die südlichen Küsten-Yuin-Sprachen, das Tharumba, das Thurga, das Dyirringaṅ. Hier muß unterschieden werden zwischen Singular einer- und Plural und Dual anderseits. Die Singularformen sind ebenfalls Zusammensetzungen, in denen aber, wie beim Possessivum, der Pronominalstamm der Partikel präfigiert wird. Im Plural und Dual sind, umgekehrt, alte, stark gekürzte Pronominalstämme einer alten, ebenfalls stark abgenützten Partikel *wa* suffigiert und dem Ganzen wird die jedesmalige Form des Singular präfigiert. Die Gesamtheit der Reihe erweckt also den Eindruck, als bestehe sie nur aus Singularformen, die, einer „Singularpartikel“ präfigiert, den Singular bildeten, während sie einer scheinbaren „Plural-“ bzw. „Dual-Partikel“ präfigiert, den Plural und Dual darstellten. Die dritte Stufe wird vom nördlichen Küsten-

¹ Siehe oben S. 755 ff.

Yuin (Thurawal) gebildet. Hier wird die vollständige Reihe der gemein-süd-australischen Pronominalformen einer im Singular, Plural und Dual gleichen Partikel präfigiert. Vielleicht sind auch die Pronominalverhältnisse des Dharruk (Süd-Kuri) denen des Thurawal im wesentlichen gleich.

Wenden wir uns jetzt den Wiradyuri-Kamilaroi-Sprachen zu, so treffen wir hier bei allen Sprachen dieser Gruppe Subjektsuffixe beim Verbum an, außer beim Kamilaroi, aber wohl bei einem Dialekt des Kamilaroi, dem Kawambarai. Dagegen treten Possessivsuffixe am Substantiv deutlich und vollständig nur in der Wiradyuri-Untergruppe (Wiradyuri, Wongaibon, Ngeumba, Burrabinga, Wailwun) auf, während sie in der Kamilaroi-Untergruppe (Kamilaroi, Yualeai) nur schwankend und unvollständig sich zeigen. Das Possessivum ist bei allen durch Präfigierung gebildet. Das Personalpronomen tritt im ganzen Singular sowie in 1. Plural und Dual als solches auf, ohne einer Partikel prä- oder suffigiert zu sein; in der 2. und 3. Plural und Dual erscheint das entsprechende Singularpronomen einer Plural- bzw. Dualpartikel präfigiert. Vielleicht sind die Pronominalverhältnisse des Pikumbul ähnlich denen des Wongaibon. Im ganzen läßt sich sagen, daß, je weiter nach Norden, desto schwächer und schwankender die charakteristischen, hier in Rede stehenden Erscheinungen am Personalpronomen sich gestalten.

Das gemein-südaustralische Personalpronomen der älteren Strömung, wie es uns bei den Yuin-Kuri- und den Wiradyuri-Kamilaroi-Sprachen entgegentritt, hatte, zum Unterschied von dem der jüngeren Strömung, früher nur Singular und Plural, keinen Dual. Im eigentlichen Kern der Ostsprachen ist es noch heute so; das Minyung kennt keinen Dual, und das Turubul und Wakka-Kabi weisen nur vereinzelte und unsichere Formen desselben auf. So wird der Dual, den die Yuin-Kuri und die Wiradyuri-Kamilaroi-Sprachen jetzt aufweisen, von der Beeinflussung bzw. Nachwirkung derselben alten, mit den Victoria-Sprachen verwandten Unterschichten herkommen, die auch die anderen Eigentümlichkeiten dieser Pronominalformen bei den Yuin-Kuri- und den Wiradyuri-Kamilaroi-Sprachen hervorgerufen haben; er ist denn auch durch Anfügung derselben Dual-Partikel *bul* entstanden, die auch in den Victoria-Sprachen zur Bildung des Dual dient.

Von den Yuin-Kuri-Sprachen abgesehen, in welchen der Exklusiv der 1. Plural und Dual vom Inklusiv fast in der gleichen organisch-innerlichen Weise abgeleitet erscheint, wie in den Victoria-Sprachen, weist die Bildung desselben in den Wiradyuri-Kamilaroi-, wie in den Ostsprachen ausschließlich jene äußere, sekundäre Art auf, wie wir sie oben (S. 799) schon gekennzeichnet haben, und in dem eigentlichen Kern der Ostsprachen, dem Minyung, Turubul, Wakka-Kabi, fehlt sie ganz. Man kann also annehmen, daß auch sie in den Wiradyuri-Kamilaroi-Sprachen erst durch Nachwirkung von älteren, den Victoria-Sprachen verwandten Sprachschichten zur Entwicklung gebracht worden ist, und von hier, wie von den Yuin-Sprachen aus, die Anregung dazu an das Mittel- und Nord-Kuri, an das Murrawari, an das Pikumbul, das Thangatti-Yukumbul und das Kumbainggeri weitergegeben wurde.

Diesen linguistischen Verhältnissen gehen auch hier wieder die soziologischen stützend parallel, indem der Geschlechtstotemismus, der bei

den Kurnai zugleich mit der Lokalexogamie das einzige soziale Regulativ bildet und bei den übrigen Victoria-Stämmen neben dem Zweiklassensystem noch in starker Geltung steht, auch bei den Yuin-Kuri-Stämmen und in deutlichen Spuren auch bei Wiradyuri-Kamilaroi-Stämmen bezeugt ist¹. Diese Tatsache ist so bezeichnend, daß auch FR. GRAEBNER schon vor geraumer Zeit schrieb: „Daß . . . Männer und Weiber der gleichen Deszendenz also verschiedene Totemnamen tragen, erscheint als Anklang an den Begriff des Geschlechtstotems, wie er uns von den Kurnai her geläufig ist, und läßt an die Möglichkeit denken, daß bei der Ausbildung des Kamilaroi-Systems Stämme mit ähnlicher Organisation, wie sie die Kurnai besitzen, beteiligt waren“².

IV. Das Interrogativpronomen.

In besonders prägnanter Weise tritt die Einheit der Victoria-Sprachen im Interrogativpronomen hervor³.

Abgesehen davon, daß die Formen für „wer?“ und „was?“ überall klar geschieden sind, ist die Form für „was?“ überall auch stammhaft die gleiche. Zwar ist sie infolge der eigentümlichen Verbindung von palatalem und gutturalem Nasal im An- und Auslaut sehr variabel, aber es erscheint doch überall irgendeine Form von *ñaño*, *ñano* u. ä., auch in den sonst als Übergangssprachen auftretenden Sprachen (West-)Buandik, Kurnai⁴, Bureba-Bureba. Merkwürdigerweise ist es diesmal eine Sprache mitten aus der Kulin-Gruppe, das Wuddyawurrung (West-Südost-Kulin), das mit der der West-Mitte-Ost-Gruppe angehörigen Form *mina* auftritt.

Bei der Form für „wer?“ ist die Mannigfaltigkeit der vorhandenen Formen allerdings größer, aber doch nicht derartig, daß sie die Einheit der Victoria-Sprachen als solche im wesentlichen brechen könnte. Denn die beiden Formen der Kulin-Sprachen *wiña(r)* und *wela* kommen außerhalb der Victoria-Sprachen überhaupt nicht vor. Auch eine der Übergangssprachen, das Bureba-Bureba, weist *wiñar* auf, und ebenso wird wohl das Kurnai mit der Form *wunman* (= *wun* + *man*) „which?“ sich hier anschließen. Anders steht es wohl mit der zweiten Form bei Kurnai *naninde* „who?“, die wohl auf Formen der West-Mitte-Ost-Gruppe hinweist, wie sie z. B. im nördlichen Inland-Yuin *nunna-ga* und Süd-Kuri *unna-ga* auftreten. Ebenso offenbart hier das (West-)Buandik seine Übergangsnatur durch seine Form *nanuin*, die an das gleichfalls aus der West-Mitte-Ost-Gruppe in das Süd-Narrinyeri eingedrungene *nange* sich anschließt.

Ein Einfluß der Südsprachen als solcher auf das Interrogativpronomen der Victoria-Sprachen ist hier nicht erfolgt, wohl auch deshalb, weil deren Interrogativpronomen in seiner Geltung auf dem eigenen Gebiet so stark zurückgedrängt worden ist⁵.

¹ W. SCHMIDT, Ursprung der Gottesidee, S. 288 ff., 359 ff.

² FR. GRAEBNER, Wanderung und Entwicklung sozialer Systeme in Australien. Globus XC (1906), S. 208.

³ „Anthropos“ VII (1912), S. 1043, dazu Pa, §§ 330, 335, 336, 340, 342, 344, 347 ff.

⁴ Kurnai *nanma* = *nan* + *ma*.

⁵ Siehe oben S. 768.

II. Abschnitt.

Die nordaustralischen Sprachen.

1. Beziehungen der nordaustralischen Sprachen untereinander.

Wie schon zu Beginn dieser Untersuchungen ausgesprochen¹, besteht das Charakteristikum der nordaustralischen Sprachen, welches sie von den südastralischen scheidet, darin, daß bei ihnen keine derartig weitgreifenden Gemeinsamkeiten vorhanden sind wie bei den letzteren, sondern daß hier die einzelnen Sprachgruppen oder selbst auch Einzelsprachen in wurzelhafter Verschiedenheit isoliert einander gegenüberstehen. Es war deshalb nur entsprechend, daß ich zu Beginn der Spezialuntersuchung dieser Gruppe noch einmal darauf aufmerksam machte, daß infolge dieser radikalen Verschiedenheit auch von keiner eigentlichen Vergleichung die Rede sein könne². Was von Gemeinsamkeiten in kleinerem Umfange doch noch zutage trat, ist früher an den entsprechenden Stellen jedesmal schon festgestellt worden:

So 1. ein Zusammenhang zwischen der Catherine R.-Sprache, der Daly R.-Sprache und der Woolwoonga-Sprache³. Hierzu habe ich noch einige Entsprechungen nachzutragen, welche die Daly R.-Sprachen stärker beteiligt erscheinen lassen:

	Fuß	Emu	Sonne	Wasser
Catherine R.-Sprache	—	<i>aurin</i>	—	—
Daly R.-Sprache	<i>mel</i>	<i>morin</i>	<i>miri, miru</i>	<i>wauk</i>
Woolwoonga-Sprache	<i>(a)mul</i>	—	<i>miral</i>	<i>wik</i>

2. ein allenfallsiger Zusammenhang zwischen Larakiya, Wulna und Cobourg Halbinsel-Gruppe⁴.

3. Ein Zusammenhang des Karandi mit Akunkul⁵.

4. Ein Zusammenhang des Akunkul und der Walsh R.-Sprachen⁶.

5. Über Beziehungen, die von der Kap York-Gruppe ausgehen und außer einigen nordaustralischen Sprachen auch eine ziemliche Reihe südastralischer erfassen, werde ich weiter unten handeln.

Von diesen letzteren Beziehungen abgesehen, die mit zwei Völker- und Sprachenwanderungen großen Stiles zusammenhängen, sind alle anderen, wie man sieht, von geringer Bedeutung und nicht imstande, den Charakter stärkster wurzelhafter Verschiedenheit der nordaustralischen Sprachen voneinander wesentlich zu ändern, besonders wenn in Betracht gezogen wird, daß ja auch noch erst festzustellen ist, ob diese Beziehungen nicht auf bloß äußeren Beeinflussungen beruhen.

2. Beziehungen zu den südastralischen Sprachen.

Allerdings liegt auch bei den südastralischen Sprachen der Hauptgrund ihrer jetzigen Einheitlichkeit, wie wir gesehen, in einer nachträglichen, mehr oder minder weitgehenden Beeinflussung durch eine einzelne Sprachgruppe, die Nord- und Süd-Zentralgruppe. Im allgemeinen gesprochen

¹ „Anthropos“ VII (1912), S. 233.

² „Anthropos“ XII—XIII (1917—1918), S. 437.

³ A. a. O., S. 441.

⁴ A. a. O., S. 442, 443, 449 ff.

⁵ A. a. O., S. 445.

⁶ A. a. O., S. 450 ff.

fehlt dieser vereinheitlichende Einfluß bei den nordaustralischen Sprachen, ein Beweis, daß die Zentralgruppen wohl nach Süden und Südwesten, aber nicht nach Westen und Nordwesten gewandert sind. Das schließt natürlich nicht aus, daß die Randsprachen der nordaustralischen Großgruppe doch auch in etwa von dem Einfluß, nicht so sehr der Zentralgruppen, als einer der südaustralischen Sprachen mitbetroffen wurden, mit denen sie in unmittelbarer Berührung stehen.

Eine derartige Beeinflussung hatten wir festgestellt in der Gruppe mit konsonantischen Auslauten bei der ganzen West-Untergruppe, besonders bei Ruby Creek, und zwar von den Südwestsprachen und der Nord-Zentralgruppe aus¹; der Walsh R.-Sprache und des Akunkul von der Nordgruppe (Bulponara-Kokoyimdir) aus²; des Aranda von benachbarten Sprachen aus³; des Yelina von den Kana- und Goa-Sprachen aus⁴; des Walookera von den Goa-Sprachen aus⁵; des Mingin möglicherweise mit Ost- und Victoria-Sprachen⁶. In all diesen Fällen mögen auch umgekehrt eine Anzahl Beeinflussungen der südaustralischen Sprachen von seiten der nordaustralischen aus vorliegen; im gegenwärtigen Stand der Forschung ist es ja noch sehr schwer, bis ins Einzelne hinein südaustralisches von nordaustralischem Sprachgut zu sondern.

3. Die Beziehungen der Kap York-Gruppe zu den anderen nordaustralischen und den südaustralischen Sprachen.

Einen Fall großen Stiles des Ineinanderwirkens von passiver und aktiver Beeinflussung, der auch für die gesamte australische Linguistik von weittragender Bedeutung ist, treffen wir, wenn wir zum Abschluß unserer Untersuchungen über die nordaustralischen Sprachen uns in die äußerste Nordostspitze Australiens zu der dortigen Kap York-Gruppe begeben, deren Verhältnisse wir oben⁷ dargelegt haben.

A. Im allgemeinen Wortschatz.

Wenn wir hier nach Beziehungen zu anderen nordaustralischen und zu südaustralischen Sprachen suchen, so erhalten wir schon von den gewöhnlichen Wörtern eine überraschend große Zahl von Entsprechungen, von denen eine gewisse Anzahl sich zwar auf die Sprachgruppen und Sprachen der Kap York-Halbinsel (im weiteren Sinne des Wortes): Akunkul, Walsh River-Sprache, Karandi, Bulponara-Kokoyimdir beschränken (Nr. 11, 13 des nachfolgenden vergleichenden Wörterverzeichnisses), aber auch schon auf die westlich und östlich sich anschließenden beiden Gruppen der Bundiyil- und Halifax Bay-Sprachen sich erstrecken (Nr. 3, 7), dann aber zwischen diesen beiden Gruppen, die wie zwei Eckpfeiler an dem Toreingang in das größere Australien hinein dastehen, hindurchschreitend in die Nord- und Süd-Zentralgruppe, in das Aranda und selbst bis in das Narrinyeri und in die äußersten Südwestsprachen

¹ „Anthropos“ XII—XIII (1917—1918), S. 439.

² A. a. O., S. 446, 450 ff.

³ A. a. O., S. 464.

⁴ A. a. O., S. 465.

⁵ A. a. O.

⁶ A. a. O., S. 467.

⁷ „Anthropos“ a. a. O., S. 467 ff.

am geradezu entgegengesetzten Ende von Australien hineingelangen (Nr. 2, 4, 5, 6, 8, 9, 10, 12, 13, 15):

1. Kap York-Festland-Ost *ama* Mann
 " " " -West *ma* "
 " " " -Gudang *unbamo* "
 Karandi-Inland *apmū, apma* "
 Walsh River-Sprache *pama* "
 Akunkul *pama* "
 Bulponara- *bāma* "
 Kokoyimidir *bāma* "
 Nord-Zentralgruppe (Cook District) *bama* "

2. Kap York-Gruppe { Kulkalgal *erakūt* Mund
 Insel-Sprachen { Kauralgäl *guda* "
 Gumulgal *gud* "
 Saibalgäl *gudo* "
 Aranda-Sprachen { Aranda *arakāta* "
 Underekebina *arāgūta* "
 ? Chingalee *addāra-gulu* "

3. Kap York-Festland-Ost *anka* Mund
 " " " -West *anga* "
 Karandi-Küste **ang* "
 Bundyil-Südost *āga* "
 Halifax-Mittel *nana* "
 " -Nord **nangoo* "

4. Kap York-Sprachen (Gudang) *undara* Zunge
 ? Kokoyimidir *undā* "
 Karandi *ndara, dera* "
 Aranda-Sprachen { Yaroinga } *undēra* "
 Underēkebina }

5. Kap York-Sprachen { Festland-Ost (*e*)*tana, etena, itina* Schenkel
 Festland-West *tēna* "
 Karandi *etna* Fuß
 Bulponara *tēna, tinā* "
 Yelina *dina* "
 Allgemein südaustralisch *tinna, dinna* "

6. Westl. nordaustral. { King's Sound-Gruppe *mbila, mbal* Fuß
 Sprachen { Ord River-Gruppe *tambala* "
 Aranda (Yaroinga) *umbila* "
 Daly River-Sprache *mel* "
 Woolwoonga-Gruppe (*a*)*mul* "
 Woolna *ummäl* "
 Akunkul *amul* "
 Kokoyimidir *edamal* "

7. Kap York-Festland-Ost *tipa* Bauch
 Bulponara *tepā* "
 Kokoyimidir **gippa* "
 Halifax-Süd, -Mitte *kipa* "
 Bundyil-Südost *tiba* "

8.	Kap York-Festland-Ost <i>otaa</i> Mund	
	Akunkul <i>uta</i>	"
	Kokoyimidar <i>gôda</i>	"
	Mingin <i>gūdū</i>	"
	Nord-Zentralgruppe:	
	Wakelburra <i>(m)uda</i>	"
	Mamburra <i>nuda</i>	"
9.	Kap York-Sprachen { Festland-Ost <i>una, wona, inga</i> Sonne	
	{ Festland-West <i>noa</i>	"
	Walsh River-Sprache <i>(w)angā</i>	"
	Bulponara <i>(w)ungā</i>	"
	Aranda-Sprache (Underekebina) <i>guña</i>	"
	Südwestsprachen { Yungar <i>nanga</i>	"
	{ ? Mittelsprache <i>nange</i>	"
	Narrinyeri-Sprachen (Alle) <i>nang(e), nank</i>	"
10.	Kap York-Sprachen (Insel-Sprachen) <i>kisuri, kisai</i>	Mond
	Bundiyil-Sprachen (Alle) <i>kagera</i>	"
	Nord-Zentralgruppe (Alle) <i>kagera, kugera</i>	"
	Süd-Zentralgruppe (Alle) <i>kakëra</i>	"
	Narrinyeri-Sprachen (Nord-Narrinyeri) <i>kakura, katera</i>	"
11.	Kap York-Festland-Ost <i>uma</i>	Feuer
	Akunkul <i>ūmā</i>	"
	Princ. Charlotte Bay-Sprache <i>yuma</i>	"
12.	Kap York-Sprachen { Festland-Ost <i>amba, umba</i> Erde	
	{ Insel-Sprache <i>apa</i>	"
	{ Festland-West <i>ogva</i>	"
	Akunkul <i>ogu(e)</i>	"
	{ Kokoyimidar <i>poapoa, bobo</i>	"
	{ Bulponara <i>bobo, gobo</i>	"
	Nord-Zentralgruppe { Barcoo-Sprache <i>yamba</i>	"
	{ Mischsprache <i>yamba</i>	"
	? Südwestsprache (Mittelsprache) <i>mamboo</i>	"
13.	Kap York-Sprachen (Festland-Ost) <i>alba</i> Wind	
	Aranda <i>ūlirpa</i>	"
	Kokoyimidar (Nordwest) <i>walbun</i>	"
	Südwestsprachen (Luridya) <i>walba, wolbu</i>	"
14.	Kap York-Festland-Ost <i>yoko</i> Holz	
	Akunkul <i>oku</i>	"
	Kokoyimidar <i>yoko, yoku</i>	"
	Bulponara <i>foko toko</i>	"
15.	Kap York-Sprachen (Gudang) <i>baqtu</i>	Stein
	Leeanuwa <i>wūdowada</i>	"
	Catherine River-Sprache <i>paat</i>	"
	Walockera <i>wūta</i>	"
	Aranda-Sprachen { Underekebina <i>aporta</i>	"
	{ Yaroinga <i>arwūda</i>	"
	{ Aranda <i>pata, operta</i>	"
	? Nord-Zentralgruppe (Südliche Sprache) <i>parri, (pardi)</i>	"
	Süd-Zentralgruppe { Parnkalla <i>panda</i>	"
	{ Meyu <i>bernta</i>	"
	{ Nulla <i>opata</i>	"
	Südwestsprachen (Mittelsprache) <i>punda</i>	"

Schon hier tritt deutlich folgende Konfiguration der Verbreitung dieser Beziehungen hervor: über eine wechselnde Etappenreihe von nord-australischen Sprachen geht es durch die Nordgruppe (Bulponara-Kokoyimdir), die fast niemals fehlt, in die Nord-Zentralgruppe, von da in die Süd-Zentralgruppe und von dieser in die Südwestsprachen hinein. Das ist eben jene Strömung, welche das mutterrechtliche Zweiklassensystem und die Vereinheitlichung der südaustralischen Sprachen gebracht hat. Von den Ostsprachen sind nur die die beiden nördlichsten und eben durch die mutterrechtliche Strömung von den übrigen völlig losgerissenen Gruppen der Bundyil- und der Halifax Bay-Sprachen beteiligt. Von den nordaustralischen Sprachen ist es das Aranda, welches nicht als bloße Etappe für diese Bewegung dient, sondern auch selbständige Bedeutung hat; das zeigen die Fälle 2, 4, 9, 13; von diesen ist besonders der erste interessant, weil hier sogar ein zusammengesetztes Wort als solches gewandert ist, und der letzte, weil hier ein Wort in die Südwestsprachen durch das Aranda vermittelt ist. Diese Fälle sind auch die Pegel jener neuesten vaterrechtlichen Strömung, welche das Aranda mit seinem neuartigen Totemismus, seinen Befruchtungsriten, Wandersagen und wahrscheinlich auch der Subinzision so weit in das Zentrum Australiens hinein vordringen und von dort strahlenförmig diesen Einfluß noch weiter ausgehen ließ¹.

Merkwürdig sind die Fälle, wo auch die Narrinyeri-Sprachen vertreten sind, um so mehr, da diese Fälle so überzeugend sind, dabei aber sich auf die zwei prägnanten Wörter „Sonne“ und „Mond“ beschränken, bei denen aber in den übrigen australischen Sprachen die Entsprechungen gewöhnlich gar nicht sehr weit reichen. Speziell bei „Mond“ ist auch der Umstand noch hochinteressant, daß allein Narrinyeri es ist, welches neben dem zweiten *k* auch *t* aufweist und damit die nächste Entsprechung zu Kap York-Sprache *s* bietet², welches letzteres ja in eigentlich australischen Sprachen nicht vorkommen kann. Schon weil die Mittelformen sämtlich *k* haben, kann es sich bei Narrinyeri nicht um eine Entlehnung handeln, um so weniger da von den südaustralischen Sprachen nur das Meyu vorhanden ist, das ja zum alten Narrinyeri-Gebiet gehört. Bei dem Wort für „Sonne“ tritt die örtliche Zusammenhanglosigkeit noch stärker hervor, da hier nicht bloß die Süd-Zentral-, sondern auch die Nord-Zentralgruppe fehlt. Ob es sich hier um uralte Zusammenhänge zwischen dem alten Totemismus der Narrinyeri und dem neuen, wie er in der Aranda-Strömung zutage tritt, handelt?

B. In den Zahlwörtern.

Auf eine hochbedeutsame Reihe von Entsprechungen stoßen wir jetzt aber, wenn wir zu unserer Überraschung hier im äußersten Nordosten Australiens bei der Kap York-Gruppe, und zwar bei den Insel-Sprachen, die gleiche Form des Zahlwortes für „zwei“ antreffen, der wir schon im äußersten Südwesten bei den Südwestsprachen begegnet waren³:

¹ Siehe SCHMIDT, Die Stellung der Aranda unter den australischen Stämmen, Zeitschrift für Ethnologie XL (1908), S. 866–901; vgl. auch Zeitschrift für Ethnologie XLI (1909), S. 372 ff.

² Vgl. dazu auch weiter unten bei *katera*, *katera* zwei.

³ Siehe „Anthropos“ VII (1912), S. 27 ff.

Kap York-, Insel-Sprachen:

Kauralgai *kuásur*Gumalgai *ukasar, kuasar, ukaskas*Kulkalgai *okasara*Saibalgai *ukasar(a), uka(sar)*Kokoyimdir *godera*? Südost-Bundiyil *kurto*Walookera *kofa*

? Nord-Zentralgruppe:

Mamburra *kotu*Chingalee *ukadilla*

Aranda-Sprachen:

Yaroinga *útera*Underekebina *útera*Aranda *tera*

West-Untergruppe:

Ord R.-Gruppe N. *kuðare*King's Sound-Gruppe *kuðara*Ruby Creek-Gruppe *kuðara*

Südwestsprachen:

Mittelsprache *guðara, guderä*Ost-Mining *gudal*Yungar *gudal*Luridya *kutara*Parnkalla *kutera*

Daß hier die Form der Kap York-Gruppe das Ursprüngliche hat, bezeugen die Freiheit der einzelnen Gestaltungen und das *s* im Inlaut. Jetzt erst verstehen wir, weshalb in den Südwest- und Westsprachen, obwohl die vermittelnden Sprachen Luridya, Aranda, Kokoyimdir nur einen gewöhnlichen Dental (*t, d*) im Inlaut bieten, doch einen palatalisierten Dental (*t̪, d̪*) aufweisen. Denn dieser ist die genaue Entsprechung des *s* der Insel-Sprachen, das in den australischen Sprachen nicht vorkommt, während *t̪, d̪* in den Insel-Sprachen fehlt¹. Die West- und Südwestsprachen, mit Ausnahme des Luridya vielleicht, müssen also ihre Formen unabhängig vom Aranda und früher als dieses erhalten haben, und ich denke, daß das wiederum jene in bezug auf Aranda ältere Strömung war, welche das Mutterrecht und die südaustralische Vereinheitlichung brachte.

Dagegen wird man allerdings einwenden, daß hier aber doch gänzlich diejenigen beiden Gruppen fehlen, die Nord- und die Süd-Zentralgruppe, welche sonst stets die eigentlichen Träger dieser Bewegung sind. Das ist allerdings richtig. Aber wenn diese beiden Gruppen auch nicht die Zahlform „zwei“ *kuṭera* oder ähnliches aufweisen, so weicht doch jedenfalls die Süd-Zentralgruppe zum größten Teil dadurch stark von den übrigen südaustralischen Sprachen ab, daß sie an Stelle des bei fast allen diesen gebräuchlichen Stammes für „zwei“ *bulṭa(r)* oder ähnliches einen wurzelhaft verschiedenen Stamm *barkulu* anwendet, während die Nord-Zentralgruppe zwar auch den Stamm *bulṭar* bringt — was ich dem hier stärkeren Einfluß der Ostsprachen zuschreibe² — daneben aber vielfach auch andere Formen³, unter denen Mamburra *kotu* und vielleicht Südwest-Nord-Zentral *wuḍṭa, wuta* mit *kuṭera* in Verbindung stehen.

¹ Doch teilt S.H. RAY mit, daß auf Saibai *z* oft palatal wie englisch *j* gesprochen werde. (Reports of the Cambridge Anthropological Expedition to Torres Straits, vol. III, Cambridge 1907, S. 8.) In den Festland-Sprachen der Kap York-Gruppe wechselt *t̪* mit *s* (und *y*): Coen und Mapoon RR. *tumayum* drei = Nggerikudi *sumasuma* = Otati *yoman*.

² Dazu stimmt, daß auch unter den Süd-Zentralsprachen gerade diejenigen *bula(r)* bringen, welche auch sonst zu den Ostsprachen in Beziehung stehen (siehe oben S. 779): Baddyeri *bulunna*, (Kurnu *bula*), Evelyn Creek *bula*. Die Formen *bulṭi, budlina, polaiṭe* bei Meyu gehen aber wohl auf eine alte Urschicht zurück, siehe oben.

³ Siehe die Zusammenstellung der Formen, „Anthropos“ VII (1912), S. 492 und IX (1914), S. 1012 und vgl. Pa § 187 ff.

Addieren wir dann diese beiden Gruppen, die mit *kuſera*, und die nicht den Stamm *bular* für „zwei“ verwendenden Süd- und Nord-Zentral-sprachen zusammen, so haben wir wieder die Gesamtheit des Kernes der mutterrechtlichen südaustralischen Stämme. Zugleich fällt aber noch eine andere bedeutsame Eigentümlichkeit mit der Zusammenlegung dieser beiden Gruppen zusammen: diese Sprachen sind es auch, welche beim Dual des Personalpronomens nicht den Stamm *bulla(r)* wie die Ostsprachen, sondern den Stamm *pal, bal* anwenden.

Daß aber irgendwie das Zahlwortsystem auch der Nord- und Süd-Zentralgruppe mit der Kap York-Gruppe in Verbindung stehe, dafür erhalten wir den positiven Beweis bei der Form für „eins“:

Kap York-, Insel-Sprachen:

Kauragal *wārāpune*Gumulgal *urapon*Kulkagal *wūrāpū*Saibalgäl *urapon, wara*

Nord-Zentralgruppe:

Cook-Distrikt *werba*Burdekin R. *wirba*Wakelburra *wirbarra*Mamburra *warba*

Ostsprachen:

Bieli *webben*Kuinmurburra *werpa*?Turubul (Gowur) *kurrabu*

Süd-Zentralgruppe:

?Kana-Sprache *(n)uru*Wonkamarra *wurra*

Hier fehlt die Vermittlung von Kap York in die südaustralischen Sprachen durch nordaustralische der Kap York-Halbinsel. Von den südaustralischen Sprachen sind es die nordöstlichen Teile der Nord-Zentralgruppe mit den beiden anstoßenden Ostsprachen Bieli und Kuinmurburra, welche die Form aufweisen; bei Turubul, wenn dessen Form hierher gezogen werden kann, ist es das Gowar, die Sprache der Moreton-Insel, die in Betracht käme. Die Formen der beiden Sprachen der Süd-Zentralgruppe erscheinen durch ihre Isolierung als weniger gesichert. So würde also im ganzen gerade dasjenige Gebiet in der Form für „eins“ den Anschluß an die Kap York-Gruppe bekunden, welche in der Form für „zwei“ weder die dorthin gehörige Form *kuſera* noch auch einen anderen Ersatz des Stammes *bulla(r)* aufweist.

Im Anschluß an die Darlegung dieser beiden Zusammenhänge zwischen Zahlwörtern der südaustralischen und denen der nordaustralischen Sprachen, die beide die der Kap York-Gruppe mit einschlossen, sei hier noch auf einen anderen Fall eines solchen Zusammenhanges hingewiesen, wo die Kap York-Gruppe unbeteiligt ist:

Halifax Bay-Sprachen: Nord *yongul*Mittel *yongole*Süd *yongul*Kuinmurburra: **onegan*Wakka-Kabi: Ost *wonga*Bundiyil-Sprache: Nordwest *wongari*Südost *wonka*Nord-Zentralgruppe: Burdekin R. *anga*Puruga *wongera*Goa *wonga*Südwest *wonga(ra)*

Süd-Zentralgruppe: Ulaolinya, Wonkajerra *guñala*

Kungeri-Birria *angal*

Aranda-Sprachen: Yaroinga *awññera*

Underekebina *awóññera*

West-Untergruppe: King's Sound-Gruppe **wingai(r)*

Ruby Creek-Gruppe *yanga*

Hier sehen wir in der Nordhälfte Australiens Beziehungen von der Ostküste quer durch den ganzen Kontinent bis zur Westküste gehen, so daß von Ostsprachen nur solche beteiligt sind, die mit der Nord-Zentralgruppe in Verbindung stehen und daß vom Aranda wenigstens die beiden nördlichen Dialekte Yaroinga und Underekebina dabei mitwirken. Ein ähnlicher Fall liegt vor in Nr. 6 der oben (S. 805) angeführten Entsprechungen, der sich im Osten aber mehr nach Norden hält und dort im Kokoyimidir die Küste erreicht.

C. In den Personalpronomina.

Wenden wir uns aber wieder den Kap York-Sprachen und ihren Beziehungen zu, so erübrigt uns jetzt noch die Untersuchung der wichtigen Wortklasse der Personalpronomina¹. Hier wartet unser die stärkste Überraschung. Denn wenn, abgesehen von den doch verhältnismäßig wenigen Entsprechungen, die wir zu südaustralischen Sprachen hier feststellen konnten, die Kap York-Gruppe sich in der großen Fülle ihres Wortschatzes — wie auch in ihren Lautverhältnissen — als eine Gruppe von durchaus nichtsüdaustralischen, um nicht zu sagen: nichtaustralischen Sprachen erweist, so stellt sich das ganze System ihrer Personalpronomina in fast allen seinen Einzelformen als gut südaustralisch dar. Mehr noch. Während in den südaustralischen Sprachen selbst vielfach die einzelnen Teile der Formen in ihren Funktionen gelähmt und in ihrem Lautbestand erstarrt sind, so daß sie der wissenschaftlichen Zergliederung oft großen und unüberwindlichen Widerstand entgegensetzen, so stehen hier in der Kap York-Gruppe diese Teile noch in lebendig-freier Funktion und in klar erkennbarer Eigenständigkeit da, so daß sie für die Erklärung der südaustralischen Formen die wertvollsten Dienste leisten können. Dazu kommt schließlich, daß hier auf dem engen Raum der Kap York-Spitze und der ihr vorgelagerten Inseln der Torres-Straße eine Anzahl von Formen sich beisammen finden, die innerhalb des weiten Gebietes der südaustralischen Sprachen selbst oft durch weite Entfernungen voneinander getrennt sind.

Um alles dieses zu erfassen, müssen wir beachten, daß in den Kap York-Sprachen zwei Gruppen zu unterscheiden sind: die der Festland- und die der Insel-Sprachen. Bei den ersteren ist zu beachten, daß überall der ursprüngliche Anlautsonant oder -konsonant ausgefallen ist: Yaraikana 1. Sing. *aiyu(-va)* aus *naiyu(-va)*, 2. Sing. *undu(-va)* aus *yundu(-va)*; ferner müssen, um den ursprünglichen südaustralischen Stamm der Personalpronomina zu erhalten, überall die Suffixe *va*, *ba*, *pū*, *me* weggelassen werden.

Der Stamm der 1. Sing. ist in den Festland- wie in den Insel-Sprachen überall das südaustralische *nai*²; die Formen *u*, *yu*, *ya* in einigen Festland-

¹ Siehe die Formen „Anthropos“ XII—XIII (1917—1918), S. 473, 484, und vgl. dazu Pa, §§ 169—188.

² Siehe oben S. 755, Pa, § 7 ff.

sprachen gehen auf Yaraikana *aiyu* zurück, wo (y)u die alte Intransitivendung ist. Bemerkenswert ist die in den Insel-Sprachen auftretende Unterscheidung der Geschlechter, die in der 1. Person allerdings in keiner südaustralischen Sprache sich findet. Neben dem Stamm *nai* tritt bei Kauralgäl und Kulalgäl auch *na* auf, das im Transitiv bei allen Insel-Sprachen der allein geltende Stamm ist.

In der 2. Sing. geht *undu*, *endrau*¹, *andra*¹ auf die Transitivform der südaustralischen Sprachen *yun-du*, *yin-du*, *nindu*² zurück, wo *du* Transitivitysuffix und (y)un der Stamm ist. Seine ursprüngliche Form ist *nin*, die in den Insel-Sprachen als *ni*, *ni* auftritt.

In der 3. Sing. ist die Form *ulu*, *lu*, *lo* der Insel-Sprachen wiederum nichts anderes als der Transitiv der Maskulin-Form, wie sie z. B. in Dieri, Kana und Kokoyimdir *nu-lu* sich zeigt, wo *lu* (aus *du*) Transitivitysuffix und *nu* (*nau*) der Pronominalstamm ist. Bei den Insel-Sprachen tritt dann diese Form *nu-du* neben *noi-du* (aus *neu*, dieses aus *nau*) direkt als Intransitivform auf. Auch haben wir hier die Unterscheidung der Geschlechtsformen, die in der 3. Sing., ebenfalls in den südaustralischen Sprachen zahlreich genug auftritt, wo sie auch dem Lautbestand nach gleich dem hier sich findenden ist³.

Was den Plural und Dual angeht, so ist betreffs der Festlands-Sprachen zu beachten, daß der Plural von Yaraikana durchaus mit dem Dual von Nggerikudi identisch ist, so daß wir hier in letzter Linie auf Nggerikudi zurückgehen müssen.

Betrachten wir nun zunächst die Formen der Insel-Sprachen, und zwar zuerst den Plural, so erkennen wir in der 3. Plur. *tana* leicht die auch in den südaustralischen Sprachen so weit verbreitete Form der 3. Plur.⁴; neu ist hier aber, daß *ta(na)* auch bei den Substantiven als Suffix zum Ausdruck des Plurals gebraucht wird. Und das sehen wir nun auch, wiederum etwas Neues, in der 2. Plur., wo *ta(na)*, an die Form der 2. Sing. *ni*, *ni* gefügt, deren Pluralisierung bewirkt. Dadurch bekommen wir die Zuversicht, auch bei der 1. Plur. *nal-pa* eine Analyse auf eine derartige Zusammensetzung vorzunehmen: das Suffix *pa* lassen wir beiseite, da es den Inklusivcharakter herstellt; so bleibt *nal*, wo allerdings nicht *ta(na)* zu erblicken ist, aber wohl das Pluralsuffix *l* an die 1. Sing. *na* gefügt erscheint, welches ebenfalls in diesen Sprachen auch beim Substantiv zur Herstellung des Plurals gebraucht wird. Mit diesem Pluralsuffix *l* bei der 1. Plur. haben wir aber eine wertvolle Entdeckung gemacht: wir sind jetzt in der Lage, die Entstehung der einen der beiden Formen der 1. Plur. der südaustralischen Sprachen, *neulla*, *nalla*, die die älteste zu sein scheint und in den äußersten West- und bei dem eigentlichen Kern der Ost-sprachen sich findet⁵, zu erklären, sie erscheint aus der 1. Sing. *nai* abgeleitet durch Anfügung des Pluralsuffixes *l(a)*.

Wenden wir uns jetzt den Festland-Sprachen, speziell dem Nggerikudi zu, so lassen wir hier überall im Plural und Dual die Suffixe *bo*, *ba* beiseite und befassen uns mit den eigentlichen Pronominalstämmen. Beachtet

¹ Hier ist *dr* wohl als eine Art zerebralen Dentals = *d* zu deuten.

² Siehe oben S. 755 ff., Pa, § 21 ff.

³ Siehe Pa, § 32 ff., 176.

⁴ Vgl. Pa, § 102.

⁵ Siehe oben S. 779 und Pa, § 67 ff., 183.

man das Wegfallen der alten Anlaute in diesen Festland-Sprachen¹, so sieht man leicht, daß 1. Plur. *am* die andere Form der 1. Plur. darbietet, die sich, zahlreicher als die oben angeführte, bei den südaustralischen Sprachen findet: *naia-na*, *nenna*, *ninna*²; denn *am* steht für älteres *nam*, in welchem das auslautende *m* aber erst durch den Einfluß des labialanlautenden Suffixes *bo* entstanden ist, so daß die noch ältere Form *nan* zu lauten hat. Damit hätten wir Einblick in die Entstehung auch der zweiten Form der 1. Plur. der südaustralischen Sprachen gewonnen: auch sie ist eine durch ein Pluralsuffix pluralisierte Singularform.

Eine weitere wertvolle Entdeckung machen wir bei der 2. Plur. der Festland-Sprachen. Hier sehen wir zunächst wiederum das Pluralsuffix *n* (aus *m*) in der Possessivform der 2. Plur. bei Coen River *yambūme* = *ya-m(-bu-me)*. Bei Ngerikudi erblicken wir statt *yam(bū)* die Form *yuarba*, wo offenbar *n (m)* durch *(a)r* stellvertretend ersetzt ist, weshalb also auch *(a)r* Pluralsuffix sein muß. Ein Pluralsuffix *r* erscheint deutlich auch in der 3. Plur. bei Coen und Mapoon RR. *lor(-pe)*, *lōr(-pi)*, gegenüber der 3. Sing. *lo-pū*, *leo*. Dieses Pluralsuffix *r* geht wohl auf 3. Plur. *naru* zurück. In der Entdeckung des Pluralsuffixes *(a)r* haben wir die Möglichkeit gefunden, auch die bei einer Reihe von südaustralischen Sprachen vorkommende 2. Plur. *ñir(a)*, *ñur(a)*, *yur(a)* zu erklären: es ist die Form der allgemein-südaustralischen 2. Sing. *ñi(n)*, *ñu(n)*, *yu(n)*, welche das Pluralsuffix *r* angenommen hat. Deutliche Belege für ein altes Pluralsuffix *r* lassen sich jetzt auch bei einer Reihe von südaustralischen Sprachen selbst nachweisen³.

Hatten wir schon bei den Pronominalformen der West-Mitte-Ostgruppe festgelegt, daß der Dual auf den Singular (oder Plural) zurückgehe⁴, so sind wir durch die Entdeckungen, die wir bei den Kap York-Sprachen gemacht haben, in die Lage versetzt, auch den ganzen Plural auf den Singular zurückzuführen.

Wir lassen die Dualformen der Festland- und der Insel-Sprachen beiseite, da sie uns schwierige Probleme aufgeben, deren Lösung zum Teil jetzt noch nicht möglich ist, zum Teil zu weitläufige Auseinandersetzungen erforderlich machen würde⁵. Ich weise nur auf die 2. Dual bei den Insel-Sprachen hin; hier ist *ni-pel* das genaue Analogon zu 2. Plur. *nitana*: die 2. Sing. *ni* ist durch Annahme des Dualsuffixes *pel* (ursprünglich *pal*, wo *a* unter dem Einfluß von *ni* zu *e* gewandelt ist) zum Dual geworden. Da also *pel* auf *pal* zurückgeht, so sehen wir, daß hier diejenige Dualform erscheint, welche den beiden Zentralgruppen im Gegensatz zu denen der Ostsprachen zu eigen ist⁴.

Die Ableitung der Plural- von den Singularformen, die wir hier kennengelernt haben, ist noch gründlicher und vollständiger als bei den Wiradyuri-Kamilaroi-Sprachen, wo die 1. Plur. (und Dual) eine wirkliche alte Pluralform

¹ Siehe oben S. 810.

² Siehe oben S. 755 und Pa, § 67 ff., 183.

³ Siehe das Nähere in Pa, §§ 180, 184.

⁴ Siehe oben S. 755.

⁵ Siehe das Nähere darüber Pa, §§ 165 ff., 173 ff., 177 ff.

ist¹. Sie ist auch verschieden von den Formen bei Inland-Yuin und südlichem Küsten-Yuin, denn dort sind in allen drei Personen des Plural die Singularformen vor alte Plural- (und Dual-) Formen gefügt². Eben dieser Umstand, daß man bei den Kap York-Sprachen keinerlei Spuren von älteren Formen entdecken kann, verbunden mit der Tatsache, daß hier die Formalelemente noch in voller, flüssiger Funktion begriffen sind, während sie in den eigentlichen südaustralischen Sprachen schon vielfach der Erstarrung anheimgefallen sind, verhindert es, die zusammengesetzten Formen als etwas Sekundäres, als etwas erst durch den Zusammenstoß zweier innerlich verschiedener Sprachfamilien Entstandenes zu betrachten. Ein solcher Zusammenstoß hat allerdings auf der Kap York-Halbinsel in bedeutendem Umfange stattgefunden, aber seine Wirkungen sind andere gewesen, wie wir gleich sehen werden. Bei den Personalpronomina aber, bei ihrer Plural- (und Dual-) Bildung, stehen wir vor etwas durchaus Primärem, eben an den wirklichen Anfängen der Plural- (und Dual-) Bildung der südaustralischen Personalpronomina.

D. Entstehung und Art der Kap York-Sprachen und ihre Stellung unter den australischen Sprachen.

Nehmen wir nun die hier festgestellten Tatsachen des Vorkommens des südaustralischen Pronominalsystems in einem vielfach noch lebendigeren und ursprünglicheren Zustand als in den südaustralischen Sprachen selbst, dazu die Beziehungen der Zahlwörter, also alles in allem: wichtiger sprachformaler Bestandteile, ferner die Tatsache des engen Nebeneinanderbestehens wichtiger formaler Elemente, die dann in den südaustralischen Sprachen über das ganze Gebiet hin verstreut auftreten, und halten wir das alles mit der anderen Tatsache zusammen, daß der Wortschatz der Kap York-Sprachen und ihr Lautcharakter in seiner Gesamtheit von denen der südaustralischen Sprachen radikal verschieden sind, so werden wir der Gesamtheit dieser Tatsachen nur dann gerecht, wenn wir uns folgendes Bild machen von dem Charakter der Kap York-Sprachen und ihrer Stellung gegenüber den anderen australischen Sprachen:

Wir haben es in der Kap York-Gruppe mit Sprachen zu tun, die, ursprünglich „südaustralisch“, von einer ganz fremdartigen Spracheinwanderung überzogen wurden, eben jener, welche eine große Sprachmannigfaltigkeit mit sich brachte wie sie in der jüngeren nordaustralischen Schicht, der auch das Aranda angehört, zutage tritt. Diese Einwanderung erfolgte zu einer Zeit, als in den südaustralischen Sprachen die Bildung des Plural und noch weniger die des Dual, noch keine feste Form angenommen hatte, sondern noch in lebendigem Fluß begriffen war und das enge Nebeneinanderbestehen mehrerer verschiedenartiger Formen in sich schloß. Als die Einwanderung dieser fremdartigen Sprachen eintrat, hatte die Absonderung und die Abwanderung innerhalb der südaustralischen Sprachen schon begonnen, wurde aber natürlich durch das Eintreten dieser Einwanderung noch mehr und erst recht in Fluß gebracht und damit die Stämme und Sprachen noch stärker auseinandergetrieben. Die

¹ Siehe oben S. 784.

² Siehe oben S. 800.

einzelnen Stämme und Familiengruppen, die sich nun absonderten, konnten jedoch nicht die Gesamtheit der damals noch in lebendigem Fluß befindlichen Sprachformen mit sich nehmen, sondern jede führte im allgemeinen wohl nur je eine dieser Formen mit sich, die dann allmählich in der eintretenden räumlichen Isolierung von den anderen verwandten Formen und im Zusammenleben mit fremden Stämmen der Alterierung und der Erstarrung anheimfallen mußte. Am Ausgangspunkte der ganzen Abwanderung aber, an der Nordostspitze Australiens, blieben zunächst noch genügend viele südaustralische Sprachen zusammen, um die lebendige Mannigfaltigkeit der alten Sprachbildungen aufrecht halten zu können. Auch die Sprachmischung, die bald nach der Einwanderung der durchaus fremdartigen Sprachen einsetzte, tat dem keinen Eintrag, sondern beförderte es in gewisser Hinsicht noch. Denn diese Mischung bestand eben darin, daß von den fremdartigen Sprachen fast der gesamte inhaltliche Wortschatz beige-steuert wurde, während die südaustralischen Sprachen die Formalelemente beistellten, und es scheint, daß diese, eben in der Vergesellschaftung mit den fremden Inhaltselementen, wie in einer Art schützenden Isolierung, nun um so besser in ihrer Eigenart und ihren lebendigen Funktionen sich erhalten konnten. —

Wenn wir nun den Unterschied der Festland-Sprachen der Kap York-Gruppe von ihren Insel-Sprachen noch etwas näher präzisieren sollen, so hindert uns der mangelhaftere Zustand des vorliegenden Materials bei den ersteren daran, das in endgültiger Form tun zu wollen. Aber einige Punkte treten doch deutlich genug hervor, um uns annehmen zu lassen, daß die Festland-Sprachen in näherer Beziehung zu den Ostsprachen stehen als zu den beiden Zentralgruppen. Dafür spricht die 1. Sing. bei Yaraikana *aiyu* (aus *nai + u*), die deutlich das Intransitivsuffix *u* (*a*) der Ostsprachen und nicht das der Zentralgruppen *na* erkennen läßt¹; die anderen Festland-Sprachen schließen mit ihrer Form *yu*, *ya* sich eng an *aiyu* an. Die zweite Tatsache ist die, daß, während in der 1. Sing. die Intransitivform erscheint, in der 2. und 3. Sing. die Transitivformen *undu* (aus *yun-du*) und *ulu* (aus *nu-lu*, *nu-du*) auftreten, was ganz der aus der Erstarrung der Transitivform hervorgegangenen Mischung entspricht, wie sie auch bei den Ostsprachen sich ausgebreitet hat. Dazu kommt dann, daß auch die Bildung des Duals noch sehr schwankend zu sein scheint, was ebenfalls in dieser Weise nur bei den Ostsprachen zu finden ist².

Bei den Insel-Sprachen tritt allerdings nicht das Intransitivsuffix *na* der beiden Zentralgruppen auf, es fehlt überhaupt ein solches, aber die Transitivfunktion ist überall noch in lebendiger guter Ordnung. Die Tatsache aber, daß der Dual schon fest formiert ist, und zwar mit der Dualpartikel *pal*, und nicht *bula(r)*¹, stellt sie entschieden in enge Beziehung zu den beiden Zentralgruppen, für die sie in der so hoch nach Norden gelegenen Gruppe Bulponara-Kokoyimdir die rechte Vermittlung erhält, während die Vermittlung der Festland-Sprachen mit den Ostsprachen durch die Bundyil- und die Halifax Bay-Sprachen hergestellt wird.

¹ Siehe oben S. 755.

² Siehe oben S. 756.

Zusammenfassend können wir die für die Behandlung der gesamten ethnologischen und linguistischen Verhältnisse von Australien von tiefgreifender Bedeutung sich erweisenden Tatsachen feststellen:

1. Sowohl die Bumerangkultur mit ihren Ostsprachen, als auch die mutterrechtliche Zweiklassenkultur mit ihren Zentralsprachen erscheinen durch die Pronominalsysteme der Festland- und der Insel-Sprachen der Kap York-Gruppe in positiver Weise bis zur Kap York-Spitze und den Inseln der Torres-Straße, dem Einfallstor fremder und dem Ausfallstor aller großen australischen Wanderungen, fortgeführt.

2. Durch die Beziehungen der Zahlwörter und des Wortschatzes erweist sich die jüngere Strömung der nordaustralischen Sprachen als von der Kap York-Spitze ausgehend, in den Aranda ihre südlichste Spitze erreichend und unterwegs, wie auch an ihrem Endpunkte durch die Aranda, die Nachbarsprachen auf vielfache Weise beeinflussend.

4. Die Beziehungen des Aranda zu den südaustralischen Sprachen.

Es würde jetzt noch von Interesse sein zu erfahren, ob und in welchem Grade die südaustralischen Pronominalformen auch von den übrigen Sprachen der jüngeren nordaustralischen Sprachen übernommen und weitergetragen worden sind. Leider fehlt uns das Material dazu fast vollständig¹. Zum Glück ist es aber vom Aranda, das ja auch am meisten interessiert, vorhanden.

Hier finden wir nun in der Tat ganz analoge Verhältnisse, wie bei der Kap York-Gruppe: die Personalpronomina sind fast in ihrer Gänze, jedenfalls aber die 1. und 2. Sing., Plur. und Dual, durchaus südaustralisch. Allerdings erhebt sich die Frage, ob das Aranda diese Formen von der Kap York-Gruppe aus mitbekommen habe, oder aber sie derjenigen südaustralischen Sprache verdanke, mit der es in seinem jetzigen Verbreitungsgebiete in Verbindung steht.

Das wäre vor allem das Luridya, und in der Tat ist es nicht von der Hand zu weisen, daß zugleich mit den sonstigen vielfachen engen Beziehungen, welche diese beiden Stämme mit einander verbinden, auch eine solche in der Personalpronomina besteht. — Ich stelle die diesbezüglichen Formen hier zusammen²:

	Aranda	Luridya
Sing. 1.	<i>yina, eina (a)ta</i>	<i>nayulu</i>
2.	<i>na unta</i>	<i>nuntu</i>
3.	<i>era, nala</i>	<i>paluru, dīradō</i>
Plur. 1. inkl.	<i>nanu-na</i>	<i>nuntu-nanana</i>
exkl.	<i>anu-na</i>	<i>nanana</i>
2.	<i>(a)ranka-ra</i>	<i>nuranari</i>
3.	<i>etna</i>	<i>tana</i>
Dual 1. inkl.	<i>nili-na</i>	<i>nuntu-nali</i>
exkl.	<i>ili-na</i>	<i>nali</i>
2.	<i>mbala</i>	<i>numbali</i>
3.	<i>era-tera (-tera), ekura (-tera)</i>	<i>paluru-kutara</i>

¹ Siehe „Anthropos“ XII—XIII (1917—1918), S. 472. Vgl. dazu Pa, §§ 156—159.

² Vgl. „Anthropos“ VII (1912), S. 478.

Hier ist bezüglich des Aranda zu beachten seine starke Neigung, Konsonanten und Sonanten im Anlaut entweder abzuwerfen — vgl. 2. Sing. *unta* mit Luridya 2. Sing. *nuntu*, 1. Dual *ili-na* mit Luridya *nali* — oder mit einem prosthetischen Vokal zu versehen — vgl. 3. Plur. *etna* mit Luridya *tana*; ferner der durchgängige *a*-Auslaut des Aranda — 2. Plur. *arankara* mit Luridya *nuranari*, 1. Plur. exklusive *anu-na* mit Luridya *nanana*, 2. Dual *mbala* mit Luridya *numball*.

Die Frage, welches hier der beeinflussende und welcher der beeinflusste Teil sei, ist nicht leicht zu beantworten. Das ist allerdings klar, daß die jetzigen Formen des Aranda nicht eine einfache Fortführung der jetzigen Kap York-Formen sind, und zwar weder derjenigen der Insel- noch der der Festland-Sprachen; in der 1. und 2. Plur. stehen sie den letzteren, in der 2. Dual den ersteren näher. Hinsichtlich des Luridya unterliegt es keinem Zweifel, daß in der 1. Plur. und Dual das Luridya der nachahmende und deshalb der beeinflusste Teil ist. Es ist bei der Beurteilung der beiderseitigen Formen auszugehen von der Exklusivform. Hier geht Aranda 1. Plur. *anu-na* zurück auf eine südaustralische Inklusivform *nanu*, von der es seine Exklusivform ableitet durch Anfügung von *na*, das wohl auf 3. Sing. *nala* zurückgeht: Exklusiv = wir und er (nicht du), eine in den südaustralischen Sprachen sehr gebräuchliche Art, den Exklusiv zu bilden. Nachdem dieser Exklusiv als feste Form erstarrt war, wird von ihm der Inklusiv abgeleitet durch Vorfügung von *n(a)* = 2. Sing. *na*: Inklusiv = Exklusiv + du = wir und du, eine Bildungsweise des Inklusivs, die in den südaustralischen Sprachen ebenfalls nicht fehlt; dabei wird aber das *na* des Exklusivs beibehalten, weil eben die Form als solche erstarrt ist. Diese erstarrte Form hat das Luridya übernommen und ahmt die Ableitung des Inklusivs von derselben nach, indem es seine 2. Sing. *nuntu* vorfügt. Ganz analoge Verhältnisse herrschen bei der 1. Dual, wo Aranda *ili(-na)* auf eine südaustralische Form *nili*, *nali* zurückgeht, von der der Exklusiv wiederum durch Anfügung von *na* abgeleitet wird. Bei der Nachahmung bekundet diesmal aber Luridya sein Mißverstehen dadurch, daß es im Exklusiv das suffigierte *na* wegläßt, das dann auch in seinem Inklusiv nicht mehr erscheint.

Die Tatsache, daß bei der 1. Plur. und Dual das Luridya der empfangende Teil gewesen ist, würde das Präjudiz auch betreffs der 2. Plur. und Dual wecken. Jedoch ist es hier klar, daß das Luridya nicht vom jetzigen Aranda empfangen haben kann, da dem Aranda in beiden Fällen im Anlaut das für die Form wesentliche *nu* fehlt und der Auslaut jedenfalls in der 2. Dual ursprünglich *i* und nicht *a* war. Von Wichtigkeit für die Entscheidung würde es sein, die Bedeutung und Herkunft des Bestandteiles *nkara* in der 2. Plur. Aranda = *nari* (*ngari*) Luridya zu wissen.

Wir werden so die Gesamtentscheidung über die Frage, ob das Aranda oder das Luridya der beeinflussende Teil gewesen sei, in der Schwebe halten müssen, werden aber vielleicht der Wirklichkeit am nächsten kommen, wenn wir es für möglich erklären, daß eine gegenseitige Beeinflussung stattgefunden hat, daß das Aranda selbst südaustralische Formen mitbrachte und sie dem Luridya aufnötigte, anderseits aber auch von ihm Formen gegen die eigenen eintauschte.

Zusammenstellung

der auf der im „Anthropos“ VI (1911) veröffentlichten farbigen Sprachenkarte von Australien infolge seitdem fortgesetzter weiterer Forschungen notwendig gewordenen Änderungen¹.

[Die Zahlen verweisen auf die Seiten der Arbeit „Die Gliederung der australischen Sprachen“, wo die Änderungen begründet werden; die in Klammern () gesetzten Zahlen verweisen auf die erste Veröffentlichung der Arbeit in den verschiedenen Jahrgängen des „Anthropos“.]

1. In den Mittelsprachen der Südwestgruppe ist die südliche Grenze von Nunkaberri nicht der Ashburton R., sondern der Hamersley Range, welcher den Ashburton R. vom Fortescue R. trennt. Als neuer Name für Nunkaberri ist Ngaiarda einzusetzen. — Südlich vom Ashburton R. bis zum Gascoyne R. ist die neue Gruppe der Kanyara-Sprachen anzusetzen. Von da an der Küste bleibt Amandyo und im Hinterland und weiter südlich Yamaidyi: S. 213—214 (XII-XIII, 489—490); vgl. S. 31 (VII, 471).
2. Die Ostgrenze des Baddyeri ist mehr nach rechts, bis an die Westgrenze des Murawarri zu verlegen: S. 45 (VII, 485), Anm. 4.
3. Die Ostgrenze des Bangerang ist weiter nach Osten zu verlegen, bis an die Ost-ecke der Nordausbuchtung, welche der Murray R. dort macht: S. 64 (VII, 1020), Anm.
4. Zwischen Echuca im Osten und Swan Hill im Westen überschreitet das Gebiet der Kulin-Sprachen den Murray R. und erstreckt sich nach Norden von Deniliquin im Osten bis Moulamein im Westen. Es muß also dem Bangerang im Süden ein Streifen weggenommen und den Kulin-Sprachen zugelegt werden: S. 78 (VII, 1034).
5. Für die Kulin-Sprachen hat sich eine neue Einteilung und infolgedessen eine neue Grenzregulierung als notwendig herausgestellt; im folgenden die Angaben dafür:

West-Kulin S. 78 (VII, 1034).	Zentral-Kulin (Ost-Kulin) S. 81 (VII, 1037).
West-Südwest-Kulin S. 79 (VII, 1035).	West-Südwest-Kulin S. 82 (VII, 1038).
Ost-Südwest-Kulin S. 79 (VII, 1035).	Ost-Südost-Kulin S. 82 (VII, 1038).
West-Nordwest-Kulin S. 80 (VII, 1036).	Nord-Südost-Kulin S. 83 (VII, 1038).
Ost-Nordwest-Kulin S. 81 (VII, 1036).	Nordost-Kulin S. 83 (VII, 1038).
6. Auch für die Kuri-Sprachen hat sich eine neue Einteilung und Grenzregulierung als notwendig herausgestellt; darüber die Angaben:

Kuri-Sprachen S. 96—97 (VIII, 524, 530).
Süd-Kuri S. 97 (VIII, 530).
Mittel-Kuri S. 98 (VIII, 531).
Nord-Kuri S. 99 (VIII, 532).
7. Das Gebiet des Kamilaroi muß nach Westen hin bis Walgett am Barwon R. erweitert werden: S. 108 (VIII, 541), Anm.
8. Das Woolwoonga ist etwas zu weit nach Westen geraten: S. 166 (XII-XIII, 442), Anm. 1.
9. Das Oitbi muß in die Cobourg-Halbinsel-Gruppe einbezogen werden: S. 168 (XII-XIII, 444).
10. Wollongurmee und Gilbert R.-Sprache müssen mit Karandee zu einer Gruppe vereinigt werden: S. 169 (XII-XIII, 445).
11. In der Kap York-Gruppe müssen folgende Änderungen und Zusätze vollzogen werden: S. 192 ff. (XII-XIII, 468):
 - a) Gudang muß ganz an die Ostspitze nach rechts verlegt werden.
 - b) Links von Gudang ist Yaraikana einzusetzen.
 - c) Auf den Inseln ist neu einzutragen: Kauralgai, Kulkgal, Gumulgai; Saibai ist zu ändern in Saibalgai.
12. Die Gruppe Bulponara-Kokoyimidar ist in die südaustralischen Sprachen ein-zubeziehen und infolgedessen der breite rote Streifen, der auf der Karte die Nordgrenze der letzteren markiert, bis zur Nordgrenze der ersteren hinaufzuziehen: S. 209 (XII-XIII, 485).

¹ Bereits durchgeführt auf der lithographierten Sprachenkarte, die meiner Arbeit „Die Personalpronomina in den australischen Sprachen“ (Denkschriften der Akademie der Wissenschaften in Wien Bd. LXIV, Nr. I) beigegeben ist (vgl. oben S. 754, Anm. 2).

Destinées et Astrologues en Imerina (Madagascar).

Par les PP. SOURY-LAVERGNE et DE LA DEVÈZE, S. J., Enghien, Belgique.

(Suite.)

II^o Action des Destinées.

Nous avons observé la Situation des destinées, et reconnu où elles se trouvaient et d'où elles venaient, — pour, de là, agir sur l'homme. — Etudions cette action¹.

D'abord, comment et par où, principalement, les Destinées agissent-elles sur la vie humaine, — sur chaque vie humaine?

Elles le font surtout au moment de la naissance de l'individu, et par sa naissance. Situées avant tout dans le Temps, c'est par le moment — mois, fraction de mois, jour, fraction de jour — où l'homme entre sur la scène du monde, qu'elles descendent sur lui, le saisissent et déterminent sa vie. La vocation-destinée de tel homme sera donc primordialement celle que commande la destinée fixée à l'instant dans lequel il naît. «*Ny vintan' ny andro nahaterahana dia no vintan' ny olona*: La destinée du jour de naissance, c'est la destinée des gens.» — «Et le bien, comme le mal, se voit d'après l'horoscope de la naissance des gens. *Ary ny tsara sy ny ratsy no hitany amin' ny tonon' andron' ny nahaterahan' ny olona*².»

Et la destinée du moment de la naissance déterminera, par ailleurs, le moment de la mort: on ne doit mourir, régulièrement, qu'à une des périodes de temps qui portent la destinée sous laquelle on est né. — «L'homme ne meurt pas, s'il n'est pas au sort de jour dans lequel il est né: c'est là qu'est la mort de l'homme. *Ny olombelona tsy mba maty, raha tsy mby amin' ny tononandro nahaterahany, ao ny fahafatesan' ny olombelona*³.» — «Si c'est à un *alahamady* qu'il est né, ce sera en un *alahamady* qu'il mourra etc.; c'est là la croyance dite par les Anciens. *Raha alahamady no nahaterahana dia alahamady hi any no hahafatesana* etc., *izany no finoana nolazain' ny Ntaolo*³.»

Par suite, les destinées successives, au cours du temps et à travers l'espace, sous lesquelles vivra, agira un homme, le détermineront de multiples façons, selon leurs directions et leurs puissances particulières, mais toujours en fonction, en dépendance de la destinée initiale de naissance, — laquelle, restant souveraine ou suzeraine à travers toute la vie, s'imposera, de nouveau et de toute sa force impérieuse, à la mort, pour la mort.

1^o Action des douze destinées lunaires.

Chaque destinée a sa «vertu», exerce sa détermination particulière.

Observons d'abord les vertus et les déterminations des douze grandes destinées lunaires; et cela, successivement et pour chacune, en tant qu'elles se partagent l'année selon les mois, — en tant qu'elles se partagent le mois

¹ Toujours, d'après les documents indigènes recueillis par le R. P. CALLET dans *Tantara ny Andriana*. Cf. «*Anthropos*» VII (1912), p. 194.

² *Tantara ny Andriana*, p. 21.

³ p. 103.

selon les lots ou fractions de mois, — en tant qu'elles sont localisées dans l'espace, ou fondées sur les êtres et les choses.

Au cours de ces quatre situations diverses, la vertu déterminante de chacune des destinées paraît rester à peu près identique dans sa nature; mais elle varie, suivant le jeu des circonstances, dans son intensité, parfois dans sa direction même.

Rappelons d'abord comment on distingue les deux premières de ces situations, c'est-à-dire la destinée de mois et la destinée de fraction de mois. Dans le premier cas, elle s'appelle: «destinée partout la lune ou le mois, *vintana mitondra volana*»; et son influence, la détermination qu'elle apporte, se nomme: «sort énoncé de lune (ou horoscope de lune), *tonom-bolana*¹.» — Dans le second cas, elle s'appelle: «bouche, ventre ou renflement, fond de la destinée, *vava, vonto, vodin' ny, vintana*», suivant les deux ou les trois jours composant la fraction de mois; — et sa détermination sera le «sort énoncé de jour (ou horoscope de jour) *tonon' andro*²».

Nous allons en premier lieu parcourir les actions directes de chacune des douze destinées, — puis esquisser quelques-unes de leurs influences indirectes par certains présages ou augures, — puis observer en général les accords ou les conflits qu'elles peuvent avoir entre elles, — enfin noter le rapport qu'elles ont souvent avec l'imposition du nom de l'enfant.

A. Actions directes de chacune des douze destinées.

1^o **Alahamady**: C'est une des quatre destinées-mères. Elle est l'aînée des destinées *zokim-bintana*³. C'est la destinée-reine, — la destinée de puissance. Elle a une vertu d'autorité et de souveraineté, pour les princes. A l'héritier présomptif, surtout, qui est né sous elle, elle donnera la force de régner et de conquérir. — Pour le souverain, elle est «bonne à faire tout ce qu'il veut, *tsara anaovana ny zavatra rehetra tian-katao*⁴». Les grands rois *Ralambo, Andriamasinavalona, Andrianampoinimerina* sont nés, dit la tradition, au premier jour du mois *alahamady*; aussi ont-ils été puissants entre tous. *Alahamady* les dirigeait, «ils la suivaient» *nanaraka azy*. Et cette «vertu» de force leur ralliait tous les cœurs. Il en fut surtout ainsi pour le «Désiré-de l'Imerina» (*Andrianampoinimerina*): «Car, disent les documents⁴, il était né en *alahamady*, et alors il fut poussé en avant par sa destinée qui le pressait. C'est cela qui l'a fait roi unique. *Fa teraka alahamady, ka nasesiky ny vintany, narahin' ny vintana izy, izany nah' andriana tokana azy*. — Et il inspira confiance au peuple, car il avait sa destinée par devers lui. Et le peuple se mit à suivre de lui-même la destinée du Désiré de l'Imerina, et alors le peuple et la destinée du Désiré s'accordèrent, firent bon chemin ensemble. *Ary nahatoky ny vahoaka izy, fa narahin' ny vintany izy, ary ny vahoaka nonaraka ny vintan' Andrianampoinimerina ho azy, ary dia nifanaraka ny vintan' Andrianampoinimerina sy ny vahoaka*.»

¹ p. 24, 25, 34.

² Ibid. — Cf. Diction. CALLET: *Adalo*.

³ p. 31.

⁴ p. 674.

Le symbole de cette destinée royale et puissante, est un «taureau fouillant la terre de ses cornes, *aubalahy mitrongy tany no vintany*¹». — C'est cette destinée de souveraineté que l'on célébrait à la grande fête royale et nationale du *Fandroana*.

Si le nouveau-né n'est pas un prince, *alahamady* a sur lui une vertu de violence sinistre: elle le poussera aux ambitions néfastes, aux entreprises téméraires qui ne sont pas à sa taille, — dangereuses pour lui et pour les autres, aux meurtres des gens nantis de pouvoir politique, et surtout au renversement du roi. C'est une destinée révolutionnaire quand elle agit sur le commun. Le peuple devra donc s'en défier, s'en garder et corriger son action, en faisant appel aux astrologues: «de peur que l'enfant n'empoigne à mal le souverain, *andrao misavika ny andriana*». — Quand on avait affaire à des perturbateurs violents de l'ordre public, on disait d'eux, en les montrant des lèvres ou du doigt: «Destinées de roi, ceux-là, peut-être, et vrais *alahamady*? *Vintan' andriana ireny angaha ka alahamady?*» C'était le proverbe d'*alahamady*².

Cependant, en dehors des premiers jours du mois, cette destinée n'est pas toujours aussi dangereuse pour le commun: «l'enfant naît en *alahamady*, dit un document: ce sera un homme qui aura du succès: *teraka amin'ny alahamady ny zaza: dia lehilahy mahaleo*³.»

Telle est l'influence ou l'action d'*alahamady*, en tant que destinée de mois. — En tant que destinée de fraction de mois, elle a trois jours: son *vava* ou bouche, son *vonto* ou ventre, son *vody* ou fond. On la trouve à tous les mois de l'année, mais, dans toute sa force, incontestée, seulement au début du premier mois.

C'est sa «bouche» qui est surtout violente. Il en est ainsi d'ailleurs pour les autres destinées. C'est un fait notoire: «il n'y a personne qui soit frappé (à coups de corne) par le fond, mais c'est la bouche qui frappe: *tsy misy totoin' ny vodiny fa ny vava no manoto*⁴.» — La «bouche» est donc rude et violente: elle rend dangereux, calamiteux, ceux qui naissent sous elle, «en elle». — «S'ils ne doivent pas être des grands, ils seront les derniers des gens. *Raha tsy lasan-ko lehibe, dia faraïdina*⁵». — Ils risquent en outre de «foncer à coups de corne, *manoto*», sur leurs parents, — et surtout sur le roi. — S'ils sont nés dans l'entourage, à la cour du souverain, vite on les expulse, on les relègue au loin: ils ne pourront jamais demeurer avec la personne royale: *raha ankohonan' ny andriana: dia avoaka tsy miaro-mitoetra amin' ny andriana*⁶.

Le «ventre» ou «renflement», *vonto*, ou second jour, est plus bénin. Sous certaines conditions, il sera favorable et deviendra gage de longue vie. — «Le ventre d'*alahamady*, encore, est un jour excellent pour les «prémices» des entreprises royales; et il y a des gens du peuple qui le suivent aussi comme

¹ p. 31.

² Cf. Diction. CALLET: *Alahamady*.

³ p. 47.

⁴ p. 24, 25.

⁵ p. 34.

⁶ p. 27.

destinée, et «font prémices» à ce ventre d'*alahamady*, quand c'est le jour de leur naissance. *Fanantaran' andriana zavatra ny vonton' alahamady, misy koa ny vahoaka manara-bintana azy, ka manantatra amin' ny vonton' alahamady, raha teraka amin' io*¹.

Le «fond», *vody*, ou troisième jour est meilleur encore, surtout s'il s'agit d'un «fond» tombant en dehors du premier mois (c'est-à-dire, si ce n'est pas le trois du mois *alahamady*). — Celui qui naît en fond d'*alahamady* «deviendra grand et riche; — et il atteindra la vieillesse, du moins s'il ne meurt pas avant d'atteindre l'aisselle de ses parents. *Lasan-ko lehibe sy hanan-karena; dia ho tratrantitra raha tsy maty manonga helika*». Ce jour est parfait pour les «prémices d'entreprises».

En tant que localisée au nord-est dans l'espace et sur la case, *alahamady* donne à cette place, à cette direction, une dignité supérieure. C'est là, on l'a vu, le coin des ancêtres et de la prière. — C'est là encore qu'on garde les fétiches et leurs amulettes, les objets et talismans qu'on leur a fait «toucher»: *sampy* et *vorongon-tsampy*, — et la corne blanche des aspersions rituelles, *tandro-potsy*, — et le bois rituel *fanazava* (*Eloeodendron olyganthum*)². — C'est vers cette direction du nord-est que l'on prie Dieu et les ancêtres, etc. . . .

C'est à cet angle de la case que l'on fait l'ablution sainte de la grande nuit du *Fandroana*. — Et c'est encore sans doute *alahamady* ainsi localisée qui a déterminé la place d'honneur dans tout appartement, dans toute assemblée: le nord. Si, en effet, cette place d'honneur dans la case, se trouve au nord du foyer, c'est-à-dire sur la moitié ouest de la paroi nord, c'est, peut-être, que la partie est et nord-est est déjà occupée par le lit de famille et par tout ce qui concerne le culte.

Le nord était donc considéré, grâce sans doute à *alahamady*, comme ayant un sort particulièrement bon. Pour découvrir lequel de ses enfants devait régner, le souverain, souvent, les faisait coucher ensemble sur des nattes dans la case: celui d'entre eux qui dormait la tête exhaussée vers le nord, et qui ne glissait pas vers le sud ou ne se mettait point en travers de l'est à l'ouest, celui-là était à «bénir pour qu'il régnât», — *ho tsiofin' andriana rano hampajakaina*. — «C'est là la manière de voir celui qui a une bonne destinée pour être fait roi: car, disent les astrologues, celui qui dort redressé s'est déjà redressé, exhaussé pour être roi: il est soulevé par sa destinée; il ne dégringole pas mais s'exhausse. *Szany no amantaran' ny tsara vintana raha hampajakaina; f' izay misondro-mandry, hoy ny mpanandro, efa misondrotra ho ambony ho andriana, fa entin' ny vintany, tsy mba mitambotsitra fa misondrotra*»³.

En tant que destinée fondée sur les êtres de la nature, *alahamady* donne une vertu spéciale au bœuf *volavita*, tacheté de blanc et de noir, en vue de l'hommage rendu au souverain.

¹ p. 27.

² Ibidem.

³ Arbuste dit «lumineux» *mazava*, la nuit; peut-être à cause de la présence du mycelium d'un champignon. — Il est employé, encore, comme médicament. . .

⁴ p. 31.

On trouve au sujet d'*alahamady* ce *fady* ou tabou: «Poser les fondations de sa maison en *alahamady*. — Cela empêche d'atteindre la vieillesse. *Manorina trano Alahamady. Tsy mahatratra antitra*¹.»

2° *Adaoro*. En tant que destinée de mois, du second mois, *adaoro mitondra volana*, c'est un sort rouge, et il est bon; mais il attire la foudre et brûle les maisons: *andro mena, ka tsara; halambaratra sy mandoro trano*². Le rouge est symbole de puissance, plutôt de puissance redoutable.

Comme destinée de fraction de mois, c'est une destinée-fille à deux jours qui est particulièrement dangereuse à sa bouche, *vava*, ou premier jour, surtout à sa bouche qui tombe au second mois de l'année. Celui qui naît alors risque d'attirer sur la case quelque incendie, et d'être violent, intraitable. Le second jour, le fond, *vody*, est bon. «Celui qui y naît sera bien; et il sera bien-portant, gros et rebondi à résonner... sachant se conduire, sachant parler. *Ny teraka amin' io, dia tsara, fa vodi-adaoro, ka hidaoro tsara (hidóboka tsara), mahay mitondra ny tenany, mahay miteny*. Si c'est un homme, il sera orateur; si c'est une femme, elle sera habile à se conduire. *Raha lehilahy, dia rupikabari; raha vehivavy, mahay mitondra tena*³.»

Son proverbe est: «*Adaoro mahay vava, mitselatsélaka ny adaoro: adaoro* est fort en bouche, *adaoro* a un parler étincelant⁴.» C'est la patronne des brillants parleurs.

En tant que destinée localisée, *adaoro* est la destinée tutélaire du lit de famille, *farafara*, situé à l'est, vers le nord. — Comme destinée à la fois localisée et fondée sur les choses, elle donne de la stabilité à la demeure, au logis. — Elle fait encore avoir beaucoup d'enfants. *Ny adaoro mahamarimponenana mahamaroanaka*⁵. C'est que, sans doute, la fécondité du ménage assure la stabilité du foyer.

En général, elle inspire la recherche du confortable et le procure, étant fondée sur la poule d'eau *taleva* délicate sur le manger. Mais il faut s'en méfier, car elle est la patronne du feu et des incendies, comme elle est celle du soleil⁶.

On trouve ce tabou: «Fonder sa maison en *adaoro*, cela fait avoir peu de postérité: *Manorina trano Adaoro Mahakely fara*¹.»

3° *Adizaosa* «est un sort assez bon, *andro tsara hiany*².» «Mais si l'on n'a pas d'esclaves et qu'on veuille faire une maison ou se marier sous cette destinée de mois, c'est dangereux; on n'osera pas. Les habitants de la case nouvelle et les nouveaux mariés se trouveraient sans force ni consistance. *Raha tsy manan' andevo, diatsy sahay manao na hanambady na hanao trano, ary raha manan' andevo dia manao: miozanzana ny olona raha tsy misy andevo*³.» Il y a un rapprochement entre *oza* de *adizaosa* et *ozana* de *miozanzana*. —

¹ Cf. STAUDING: «Bulletin de l'Académie malgache», vol. III (1904), p. 148.

² p. 31.

³ p. 27.

⁴ Cf. Diction. CALLET: *Adaoro*.

⁵ p. 40.

⁶ p. 39.

⁷ Cf. STAUDING, loc. cit. p. 148.

Mais si, dans une maison pourvue d'esclaves, on fait un mariage à cette époque, l'union tient et ne se défera pas... jusqu'à la vieillesse: *raha mampaka-bady amin' io, dia marina tsy afaka, dia tratrantitra*¹.»

Comme destinée de fraction de mois, *adizaoza* a une bouche, un premier jour fort défavorable: c'est une vocation de faiblesse, d'impuissance, de tristesse pour le nouveau-né. *Ny teraka amin' ny vav' adizaoza... mihozangozana foana, ka tsy mahavita na inona na inona, — koa malahelo, fa mafy ny vav' adizaoza*: il est malheureux, car dure est la bouche d'*adizaoza*². — De là, le proverbe d'*adizaoza*: *Adizaoza tsy afak'aretina, mihozahoza foana raha tsy toloran-karena*: *adizaoza* n'est pas sauve de maladie; elle est toute faible, si on ne lui apporte pas de richesse», c'est-à-dire, sans doute, si le nouveau-né ne reçoit pas quelque cadeau sérieux³.

Le second jour d'*adizaoza*, son fond ou *vody*, est meilleur, sans être très bon. «Si le nouveau-né est une femme, elle aura beaucoup d'enfants, mais sera dans l'indigence; si c'est un homme, il sera indigent aussi. *Ny teraka amin' io, raha vehivavy, dia maro anaka, fa malahelon-karena; raha lehilahy, dia malahelo koa*².»

Comme destinée localisée, *adizaoza* située à l'est, vers le sud, est la patronne de la grande cruche placée à cet endroit dans la case, la grande cruche qui sert de réservoir pour la provision d'eau et qu'on ne bouge jamais. *Adizaoza* a donc une influence de stabilité. Aussi est-il bon de choisir le fond d'*adizaoza* pour entreprendre l'attaque d'une place, la construction d'un mur d'enceinte ou d'une case: *marim-ponenana, izao no ao azy raha manantatra haka vohitra, hanao tamboho sy hanao trano* etc.... *amin' ny vodi-adizaoza*. C'est bon et c'est solide, comme la grande cruche qui ne remue pas: *dia tsara, dia mafy tahaky ny sinibe tsy mihetsika*¹.

Comme destinée fondée, *adizaoza*, nous l'avons déjà remarqué, a une vertu de fraîcheur.

4° *Asorotany* est une destinée-mère, gouvernant ses deux filles: *adizaoza* en arrière et *alahasaty* en avant. — Comme destinée de mois, du quatrième mois, elle a une vertu violente, lugubre. C'est un peu la patronne des fosses mortuaires et des tombeaux. Il est bon de commencer sous son influence le grand trou où l'on disposera les dalles du tombeau¹. Si on le fait en dehors de l'époque qui lui est soumise, il y a certaines conditions à remplir.

En tant que dominant une fraction de mois, *asorotany* a une bouche mauvaise, surtout au début du quatrième mois. L'enfant qui naît à ce jour est très exposé «à mourir jeune, à voler, à ne pas savoir gagner sa vie: *malaky maty kely, mangalatra, tsy mahavelon-tena*; et surtout il foncera à coups de corne sur ses parents, *manoto raiamandreny*⁴.» Aussi est-il fort dangereux de laisser vivre le petit être. Souvent on l'étouffait en lui plongeant le visage

¹ p. 31.

² p. 27.

³ Cf. Diction. CALLET: *Adizaoza*.

⁴ p. 34.

dans l'eau. Parfois, après un exorcisme en règle¹, les parents se contentaient de l'éloigner de leur demeure, de leur parenté, le confiant à quelque ami et affectant de l'ignorer jusqu'à ce qu'il fût parvenu à l'âge d'homme².

Le ventre ou renflement, *vonto*, ou second jour d'*asorotany* est bon pour «faire les prémices» de la construction des tombeaux. — Celui qui naît à ce jour deviendra vieux. Le fond, *vody*, ou troisième jour est assez favorable. Généralement, d'ailleurs, les «fonds» ne sont pas méchants. Le nouveau-né sera bien, et riche, ... et, s'il ne meurt pas petit, il deviendra vieux. *Raha teraka amin' io, dia tsara, dia manan-karena, raha tsy maty kely dia trarantitra*³. Si c'est un esclave, né soit à la bouche, soit au fond d'*asorotany*, l'astrologue le fera fouler, lui fera donner des coups de pied par son maître, «de peur qu'il ne fonce à coups de corne, *fandrao manoto*». Parfois le maître, en posant le pied sur le ventre de son petit esclave n'appuiera point et le laissera vivre. Il doit s'écrier: «Qu'il ne fonce pas à coups de corne! Qu'il ne vagabonde pas! Qu'il soit sage! Qu'il sache bien servir! *Tsy hanoto tompo! tsy hirendrirendry foana! mba ho hendry! mba hahalala fanompoana*!⁴»

En tant que destinée localisée, *asorotany*, à l'angle S. E. patronne le poulailler ou plutôt le petit parc à volailles bas et couvert, le *fisoko*, qui est dans ce coin de la case. Elle préside encore aux débarras, aux nattes roulées, au riz en réserve.

En tant que destinée fondée, elle a une influence pluvieuse ou humide, et, par suite, une vertu de fertilité; elle patronne les premiers travaux de culture, au début de la saison des pluies.

On cite, au sujet de son influence, ce dicton: Commencer à creuser le tombeau en *asorotany*, cela fait atteindre la vieillesse: *Mamaky tany Asorotany, mahatratra antitra*⁵.

5° *Alahasaty* est une destinée sinistre, une destinée noire, celle des sorciers de maléfice, — soit dans son mois, soit surtout dans sa fraction de mois. — Sa bouche, ou premier jour, fait sorcier, sorcière l'enfant qui y naît, en particulier s'il naît au milieu de la nuit⁶. — En général, alors, rien ne servirait de supprimer le nouveau-né, car, en ce cas, celui qui naîtrait ensuite hériterait de sa destinée: la destinée de sorcier est fatale; elle va tout droit dans sa ligne, incoercible. — «Une fois devenu grand, dit le P. CALLET, cet enfant se croit obligé d'encourir sa destinée: il demande à ses parents, qui pensent comme lui, la permission d'aller où elle le mène; il a une chance d'échapper à la mort par le tanguin [poison ordalique surtout contre les sorciers] et ses parents en ont une d'échapper à la honte, en l'éloignant⁷.»

La bouche est surtout mauvaise quand elle tombe à la fois un lundi et huit jours après la nouvelle-lune. — Dans ces conditions, le fond lui-même, par extraordinaire, est aussi méchant que la bouche⁸. — Mais alors les

¹ Cf. plus loin.

² p. 25.

³ Cf. STAUDING: Bulletin de l'Académie malgache, vol. III (1904), p. 145.

⁴ *Tantara ny Andriana*, p. 25.

⁵ Diction. CALLET: *Alahasaty*.

⁶ p. 25, 34.

parents doivent supprimer, quoiqu'il arrive, l'enfant qui naît à ces deux jours du lundi et du mardi.

Un jour, un astrologue-prophète rappela énergiquement l'obligation à une malheureuse mère dont le nouveau-né était dans ce cas. «Cela n'est pas bien, disait-il avec insistance, étouffez-le sous l'eau. Nécessairement, votre enfant que voici sera sorcier, lui donnât-on force racines d'*antsoro*¹; le sort ne le lâchera pas; le sort-vocation de sorcier est trop fort; il empoigne l'enfant et on ne peut l'en dégager. *Tsy mety, ahohofy; tsy maintsy ho mpemosavy iny zanakao, na dia omena fakan' antsoro aza, tsy avelan' ny tononandro, mahery ny tononandro zara-mosavy, savihin' ny tononandro ka tsy afaka tsy azo alana*» — «Et la mère ne put se résoudre à se séparer de son enfant, et elle déclara un jour autre que celui qu'avait dit le prophète, en affirmant: il est bon, celui-là. *Ary tsy foin' ny ravehivavy ny zanany, ka ny andro nambaran' iley mpaminany (mpanandro) tsy ambara io, andro hafa no ambarany: tsara io, hoy izy.*» — Mais le prophète vit la chose et il dit: «Mettez là, au coin de la case, votre enfant; regardez ce qui va s'approcher de lui, là, quand il sera seul: n'allez-vous pas bien voir ce qui s'approchera de lui?» — De fait, un chat sauvage, un *kary*, et un hibou vinrent au petit; et on vit bien quelle était sa destinée, et la mère crut le prophète: *Kary sy vorondolo no nanatona azy eo; dia fantany amin' izay ny vintany, vao izay mieky ley mpaminany izy*».

Le proverbe d'*alahasaty* est: «Serait-ce là des gens à destinée d'*alahasaty*, pour qu'on fasse de tels maléfices? *Alahasaty angaha no vintana ka mamosavy*»?

A la bouche d'*alahasaty*, on doit chômer, on ne peut, en fait d'œuvre, qu'exalter les fétiches ou *sampy*. Par dessus tout, les astrologues défendent alors de travailler à la construction des maisons².

Le fond d'*alahasaty*, son deuxième jour, en général, n'est pas mauvais. Et même, avec ce sort-là, on devient vieux, on est prospère ou «noir de suie», *maintimolaly*³; car la destinée est noire, *mainty*.

Comme destinée localisée, *alahasaty*, au sud, vers l'est, préside à la demeure, à la direction de tout ce qui est mauvais, *ratsy*. C'est de ce côté qu'on rejette les objets d'exorcisme et qu'on chasse le mal.

Comme destinée fondée, elle patronne tout ce qui est sinistre, noir... ou nuisible, comme les oiseaux destructeurs et la gelée-blanche.

Voici un dicton-tabou, qui la concerne: «Faire les fondations d'une maison en *alahasaty*, cela ne fait pas devenir riche. *Manao fototra alahasaty, tsy mampanan-karena*».

¹ Herbe purgative.

² p. 25.

³ p. 26.

⁴ Cf. Diction. CALLET: *Alahasaty*.

⁵ p. 32, 34.

⁶ L'abondance de la suie dans la case enfumée est une marque d'ancienneté, de richesse, de prospérité pour la famille.

⁷ STAUDING, loc. cit., p. 149.

6° *Asombola*, en général et comme destinée de mois, a une vertu de richesse: «elle cherche l'argent et la fortune, *mpila vola kosa sy mpila harena*.» — Avec elle, il faut prendre une précaution: ne pas s'habiller d'un lamba rouge; sinon, on ne vivra pas longtemps et l'on mourra d'accident¹.

En tant que destinée de fraction de mois, *asombola* fait gagner de l'argent à ceux qui sont nés en sa bouche ou en son fond. Le garçon né en bouche d'*asombola* sera marchand et fera de bonnes affaires, la fille, elle, fera des travaux, des ouvrages productifs. — Le jour du fond est bon pour les entreprises et les mariages, ... pour tout ce qu'on veut faire, *fanaovan-javatra tian-katao*².

Comme destinée localisée, *asombola*, au sud, vers l'ouest, veille sur les ustensiles productifs, utiles: le mortier, le pilon, le van qui sont, tout à la fois, comme des «dépendants et des gagnants d'argent *tahaky hoe sady mpandany vola mpaka*³.

Comme destinée fondée elle patronne surtout les poules, source de revenus.

7° *Adimizána* est une destinée mère. En général, elle favorise toute entreprise, rend tout facile. Mais elle risque d'être trop débonnaire et de laisser grande liberté au mal comme au bien. Qui naît sous son influence ne meurt pas de mort violente, *tsy maty vonoina*, mais n'a guère de chance de devenir vieux: on trouve peu de vieillards nés sous son sort. — D'autre part, il aura l'amour facile. Seulement, il ne doit pas porter de lamba fait de deux pièces bout à bout, *tsy mba mitafy lamba mitohy*, et fera bien de garder chez lui une balance, *mizána*, pour conserver sur lui la bonne chance³.

Comme destinée de fraction de mois, *adimizána* a une bouche très favorable, pour les hommes nés en elle qui gardent avec eux une balance: elle leur fait gagner beaucoup d'argent dans le commerce. Mais elle est moins secourable aux femmes: si celles-ci ne sont pas riches, elles meurent petites, *raha tsy mpanan-karena, dia maty kely izy*. Aussi leur fait-on un exorcisme, pour plus de sûreté.

Parmi ces hommes d'*adimizána*, il en est qui ne veulent pas tenir de balance chez eux, craignant, si on la leur prend, de perdre leur destinée. D'autres en gardent une, mais ne veulent jamais la prêter. Cependant, en ce cas, si c'est seulement quelqu'un de leur famille qui la prête, ils ne perdent rien³.

Le ventre, renflement ou second jour d'*adimizána* est propice à toutes les prémices, surtout à celles du mariage. Il y a du danger pourtant, car la destinée est trop facile et peu stable. — Ce sort-là encore fait devenir riche, protège contre la mort par accident. — Le «fond» ou troisième jour fait devenir vieux³.

La destinée *adimizána* a une particularité curieuse: elle est double, comme les plateaux d'une balance ou *mizána*, et se divise alternativement en «haut» et en «bas». — Ceux qui détiennent le haut, la fortune, gardent le

¹ p. 32.

² p. 26.

³ Ibidem. — «Si l'on meurt pas petit, on ne mourra pas avant d'avoir au moins les cheveux à moitié blancs, *raha tsy roa volo tsy maty*.»

nom d'*adimizána*; ceux qui n'ont que le bas, l'infortune, reçoivent celui d'*alakaforo*. *Ny manana, adimizána; ny tsy manana, alakaforo*¹: ce sont des *alakaforo*, c'est-à-dire des lutteurs contre l'indigence et le malheur (*ala*, enlever, *kaforo*, infortune). Ils gardent l'espoir de remonter à la fortune, grâce au mouvement de leur destinée bascule; et ils s'opiniâtrent, s'acharnent contre leur misère². On dit d'eux encore: «Ce sont des enlève-infortune, quand ils réussissent à se tirer de l'infortune; et alors ils deviennent des *adimizána* qui ont de quoi; ils se sont dégagés de la violence de leur destinée de malheur. *Izy alakaforo raha mahay miala amin' ny kaforo, dia adimizána manana: ny herimbintana ialany amin' ny kaforo*. Et s'ils n'y réussissent pas, il n'y a plus rien et ils sont réduits à la misère; alors ce sont des *adimizána* qui n'ont rien. *Ary tsy mahay ka miforoforo, dia adimizána tsy manana*³.»

Comme destinée localisée, *adimizána*, à l'angle sud-ouest préside aux passages, au va-et-vient de la porte de la case. Elle laisse un peu trop entrer et sortir le mal comme le bien, spécialement en affaire d'amour... *ka mivoaka sy miditra ao na soa na ratsy*. «Car on assimile la porte et l'amour, (on traite la porte comme l'amour, et inversement): on tire tout ensemble et l'on repousse: *atao fitia varavarana: sady atosika no taritarihina*⁴.»

Au coin sud-ouest du village, cette destinée patronne ses protégés malheureux: les *alakaforo*, les lutteurs contre la mauvaise fortune; car c'est là qu'ils s'établissent pour retenir, malgré tout, ce qui peut rester de bon dans leur sort de malheur. — Et c'est aussi vers eux, vers le sud-ouest qu'on jette un grand nombre d'objets exécrés, dans les exorcismes. En ce faisant, on abonde dans le sens de leur destinée, on leur rend service et ils espèrent de plus belle quelque hausse dans le mouvement de bascule d'*adimizána*⁵.

En tant que destinée fondée, *adimizána* préside aux comparaisons de toute sorte, aux pesées, à toutes les opérations ayant quelque rapport avec le fléau ou les plateaux d'une balance, *mizána*; — et par suite, encore, elle patronne les oppositions, rivalités et contrastes.

8° *Alakarabo*, comme destinée générale ou de mois, du huitième mois, est bonne et féconde; c'est la destinée de la fertilité. Elle est «un sort bon, car c'est un sort de fruits, et si on plante sous elle, il y a abondance de fruits pendants, *andro tsara fa andromboa, ka raha zavatra ambolena amin' ny alakarabo, dia vokatra fihantomboa*¹». Toute plante alors est de belle venue; quant à soi, si on est né sous elle, on est plutôt maladif *farary*². En ce cas, si jamais il arrive qu'on soit condamné à boire le poison ordalique, le tanghen, il faudra, à tout prix, se bien garder d'accepter l'épreuve en un jour d'*alakarabo* «de peur d'en mourir, *fandroa maty foana co*». Les parents de l'accusé supplient les juges de remettre à plus tard, *fadin' ny havana iny andro iny, «aoka andro hafa», hoy izy*³.

Comme destinée de fraction de mois, *alakarabo* a une bouche, un premier jour assez dangereux, et cela par excès même de fécondité, par pléthore:

¹ p. 32.

² Cf. Diction. CALLET: *Alakaforo*.

³ Cf. Diction. CALLET, loc. cit.

⁴ Cf. Diction. CALLET: *Alakarabo*.

l'enfant aura comme une indigestion de biens et il faut l'en préserver. — Le fond, ou second jour est plus bienveillant. Si le nouveau-né est une fille, elle aura beaucoup d'enfants; si c'est un garçon, tout ce qu'il plantera portera beaucoup de fruits; et, s'il ne meurt pas en bas âge, il arrivera à la vieillesse¹.

Comme destinée localisée, *alakarabo*, à l'ouest de la colonne du milieu dans la case, est la patronne du foyer établi à côté d'elle, un peu vers le nord-est. Concurremment avec la destinée *asombola* située plus au sud, elle veille sur les ustensiles d'abondance: pilon, mortier, van, mesure de riz, dont la place est au sud du foyer². Elle paraît avoir encore un rôle moins honorable mais qui lui sied aussi: celui de présider au «trou à ordures», ou trou d'aisance, *lavaka-diky* pratiqué pour les personnes alitées, à l'ouest de la colonne du milieu³.

Comme destinée fondée, elle peut être dangereuse, car elle attire la grêle, qui tombe dru comme les fruits mûrs.

On rencontre, à son sujet, ce dicton: «Etablir le tracé de la maison en équerre et en forme de L, sous la destinée d'*Alakarabo*. Cela donne des enfants jumeaux. *Manorin-trano sokera raha Alakarabo. Mahakambanjaza*⁴.»

9° *Alakaosy* est une destinée très forte et très violente. Pour le roi et ses entreprises, en général, elle est bonne, puissante: «Tout ce qu'il fait alors est bien, *na inona na inona zavatra atao, dia tsara avokoa*⁵.» — Mais pour l'enfant né à cette date, elle est terrible, et s'il s'agit des premiers jours de son mois, inexorable. Elle l'entraînera à tuer père et mère. Aussi les parents s'en méfient et s'en préservent, on va voir comment.

En tant que destinée de fraction de mois, elle a une bouche épouvantable, surtout la bouche de son mois. L'enfant qui naît à une bouche d'*alakaosy*, doit être étouffé ou subir certaines épreuves; sinon, malheur à ses parents, ou malheur à lui-même. «Saisi, empoigné par son sort de violence, *savihin' ny tonon' andro mahery*, il les tuera à coups de corne ou se tuera ainsi lui-même: *vav' alakaosy ka raha tsy manoto raiamandreny, manoto tena*⁶.» — Si on se décide à supprimer le nouveau-né, on prend le van plein d'eau, on y enfonce la figure de l'enfant et on l'y noie. Pour les enfants d'esclaves, théoriquement, presque toujours on doit ainsi faire; ils seraient encore plus dangereux que les libres et tueraient leurs maîtres. En fait pourtant, souvent, les maîtres ne veulent point s'appauvrir en les détruisant ainsi. *Be ny mpanompon' olona teraka amin' ny alakaosy tsy vonoina akory: fa tsy foiny ho faty ny andevony*⁷.»

Si on se contente «d'éprouver» l'enfant, généralement on procède ainsi: Il est déposé sur le chemin, à la porte de la cour ou du village, là où sortent et entrent gens et bêtes. Un troupeau de bœufs est dirigé vers ce passage; et toute la famille crie: «S'il doit nous battre à coups de corne, qu'il meure!

¹ p. 26.

² Cf. p. 55.

³ Cf. STAUDING, loc. cit., p. 149.

⁴ p. 32.

⁵ p. 26, 32. — Cf. Diction. CALLET: *Alakaosy*.

⁶ p. 48.

S'il ne doit pas nous battre à coups de corne, qu'il vive! Qu'il ne soit pas foulé! *Raha hanoto anay: matesa! Raha tsy hanoto: veloma! Aza hitsahina!*¹» L'enfant est-il écrasé, c'est fini, il faut être content. Les bœufs l'ont-ils épargné, il vivra. Il ne tuera pas ses parents. De sa destinée épurée, il ne retiendra que la force... pour son bien. On peut l'appeler: «A la forte destinée, *mahery vintana*.» Un grand personnage du milieu du XIX^e siècle, *Rainiharo*, ministre de Ranavalona I, et père du Premier ministre des dernières reines, naquit sous *Alakaosy* et fut soumis à l'épreuve des bœufs: tout un parc de bœufs lui passa sur le corps sans qu'aucun sabot ne le touchât. Aussi fut-il de bonne et puissante destinée: *koa tsara vintana*¹.

On pratiquait parfois une autre épreuve. L'astrologue disait: «Prenez un tronc de bananier, creusez-le en forme de petite pirogue, mettez y le petit enfant, portez-le au lac, poussez-le sur l'eau. *Angalao vatan' akondro, ataovy ahaky ny lakana kely, asio ny zaza kely amin' ny vatan' akondro, ento amin' ny-farihy, asosay eo*. Il ne peut être submergé si la destinée doit être bonne. *Tsy mety rendrika raha ho tsara ny vintana*¹. — *Rasoananahary*, continue le document, fils de Rabodosahondra, né en bouche d'*alakaosy*, fut traité de la sorte à *Amparihy Anosinandriana*: il n'eut rien; il avait été éprouvé ainsi, pour voir..., sur l'ordre des astrologues: *tsy naninona; nasain' ny mpanandro notsapaina eo izahana*¹.»

La crainte de voir l'enfant «foncer à coups de corne» sur ses parents était bien le motif de ces suppressions ou de ces épreuves. Mais il y en avait un autre encore: la crainte de voir l'enfant abuser de sa forte destinée contre le souverain. «*Alakaosy* est destinée de roi, dit un passage; c'est pour cela qu'on étouffe celui qui naît en *alakaosy*. *Vintan' andriana alakaosy, izany anohofana ny teraka alakaosy*².» — Et ailleurs: «L'enfant est tué, étouffé dans l'eau, car le souverain ne l'aime pas, car il dit de lui: «Il a une destinée violente et fonce à coups de corne sur son maître. *Vonoina ny zaza, ahohoka, fa tsy tian' ny andriana, fa ataony hoe: mahery vintana, ka manoto tompo*³.»

Parfois, les parents se refusaient à faire disparaître ou à exposer leur enfant: ils le cachaient alors avec grand soin, se gardant de révéler, s'ils le pouvaient, le moment et la destinée de la naissance. Et puis, quand il était un peu grand, ils l'écartaient, l'éloignaient de chez eux, le mettant en pension chez quelque ami — «de peur que sa destinée ne le forçât à leur faire du mal, *fandrao manoto vintana*⁴.»

¹ p. 32.

² p. 32, 33.

³ p. 48.

⁴ Cf. COUSINS: «Malagasy Customs», édit. 1896, p. 28. — Cette crainte des parents vis-à-vis de la destinée dangereuse d'un enfant est quasi-invétérée chez les indigènes même qui subissent l'influence européenne et chrétienne. Le 2 novembre 1878, à *Ambohimalaza*, à 14 km Est de Tananarive, un des premiers missionnaires d'Imerina (qui travaille encore à Tananarive), le R. P. ALPHONSE TAIX notait: «Ici, tout près de ma demeure, vit un brave et beau garçon marié à une jeune chrétienne. Il est né à Tananarive, d'une famille aisée.» Pourquoi n'est-il pas resté à la capitale, demandais-je un jour à sa femme? — Ah! répondit-elle, mon mari a eu en partage un mauvais destin; aussi sa mère l'a condamné à vivre dans la banlieue, de peur d'être victime des mauvaises influences du sort de son fils.

Il semble que, dans les temps modernes, l'obligation de disparaître, quand on naît en *alakaosy*, ne tombait que sur les enfants d'une certaine classe. Quant aux autres, on se contentait des épreuves, — ou même on échappait à la loi. — Car on nous dit: «Cependant, les enfants des *Tsiarondahy* et des *Tandonaka* (esclaves et affranchis noirs, au service de la cour), voilà ceux qu'il faut étouffer, quand ils naissent en *alakaosy*, mais non point tous les enfants du peuple, dit-on; — cela, seulement, depuis le temps de Ranavalona I. *Anefa ny zanaky ny Tsiarondahy sy ny Tandonaka, izany no ahohoka, raha teraka alakaosy, fa tsy ny zana-bahoaka rehetra, tsy akory hono; vao tamin' i Ranavalonareniny izany*¹.» — Si cela est exact, la crainte de voir les enfants *alakaosy* nuire au souverain paraît bien avoir été une des principales causes des mesures prises contre eux, — les *Tsiarondahy* et les *Tandonaka* étant les sujets qui, en raison de leur service, vivaient le plus près de la personne royale.

Alakaosy en vertu de sa dangereuse puissance, exigeait de tout le monde des égards particuliers. Les deux premiers jours de son mois, de sa lune étaient chômés. De plus, ils étaient jours d'abstinence: les femmes, celles du moins qui pouvaient encore enfanter, devaient s'abstenir de riz. «*Andro fadina alakaosy: ny vehivavy tsy homam-bary raha tsinan' alakaosy, ny mbola hiteraka.*» — «*Ny vehivavy dia tsy homam-bary, ny lehilahy dia tsy manao zavatra*².» C'étaient là les tabous d'*alakaosy*.

A ces jours encore, on s'adressait en grande pompe aux fétiches ou *sampy*, — ceux du peuple, mais non ceux du roi, en général; — on les exaltait *manandratra*. On les éprouvait pour savoir s'ils prédisaient du bien ou du mal, en les faisant danser, au milieu de chants bruyants *mampandihy*³. *Alakaosy* était donc encore, en quelque sorte, la redoutable patronne des *Sampy* populaires.

Le *vodi-alakaosy*, ou son second jour, en soi, n'est pas mauvais. Moyennant de certaines conditions faciles, un enfant né à ce jour réussira dans ses entreprises, surtout s'il les commence en «prémices», en *santatra*, à ce jour-là, chaque mois⁴.

En tant que destinée localisée, *alakaosy*, à l'ouest du foyer, est la force tutélaire du souverain, du chef, dans sa case. Et c'est à cet endroit, dans les cases des sujets, que l'on étend les belles nattes, pour qu'il y vienne s'asseoir, quand on le reçoit. *Ary fipetrahan' andriana alakaosy ao anaty tranon' andriana: ka raha mandroso ny andriana, dia amin' ny alakaosy no amelarana ny tsihy, dia eo no ipetrahany*⁵.

¹ p. 33. — Une tradition veut même que Ranavalona I ait défendu d'étouffer ou suffoquer tout enfant, pour motif d'astrologie. «Ce sont des personnes, aurait-elle dit des enfants [et non des bêtes], et donc ne les tuez pas, éloignes-les de vous si vous craignez, lorsqu'ils sont devenus grands; je regarde comme coupable quiconque les suffoque encore.» — «*Olona, hoy izy, k'aza mamono olona intsony, esory aminao rahefa lehibe izy, ataoko meloka raha manankohoka olona.*» — Diction. CALLET: *Ankohoka*.

² p. 33, 179.

³ p. 179. Ce n'est pas le temps d'exposer ces rites.

⁴ p. 26.

⁵ p. 33.

Alakaosy, à cette place, est encore la patronne des naissances, et cela, concurremment avec sa voisine *alakarabo*. De fait, c'est là, entre elles deux : la destinée forte et la destinée féconde, que l'accouchement doit avoir lieu et que l'on dispose la petite alcôve qui doit tenir au chaud le nouveau-né et sa mère¹. *Ary ny zaza teraka, dia eo ampovoan' alakarabo sy alakaosy no anavana (anaovana) komby ifanàna, eo andrefam-patana milatsaka eo anelakelaky ny alakaosy andro mahery sy alakarabo andro vokatra ny zaza kely ampifanaina*². Ainsi, la force était assurée par *alakaosy*, l'abondance par *alakarabo*... et la chaleur, par le voisinage du foyer.

Patronne des naissances, *alakaosy* le sera aussi des morts. On doit lui porter le mourant et le déposer là, à l'ouest du foyer, sur une natte. Et lui, il devra tourner son visage vers l'est, avant de rendre l'âme. Après la mort, son corps sera transféré à l'est du foyer³.

En tant que destinée fondée, *alakaosy* est la patronne de la foudre, et, comme celle-ci, fort dangereuse, — encore que la foudre ne puisse tomber sur elle, c'est-à-dire en *alakaosy*, et qu'on se serve d'elle contre la foudre. Comme la foudre, elle est, sauf exception, incoercible, irréductible : le malheur ne l'entame pas, ne peut en avoir raison, *tsy leon-doza*. — C'est précisément pour cela qu'elle a une vertu de succès insolent, de réussite envers et contre tout. Par exemple, un homme, quel qu'il soit, «perd» sa femme : il choisira un jour *alakaosy* pour lui faire réintégrer de force le foyer conjugal : *raha maty vady ny olona, alakaosy na tsy alakaosy, dia ny alakaosy no fampodiany ny vady*. — *Alakaosy*, elle-même, se charge de la ramener. — C'est à un jour *alakaosy* qu'un créancier fera revenir son débiteur en fuite : «Car c'est un jour fort, que le malheur n'entame pas, *fa andro mahery izany, ka tsy leon-doza*.» — Quelqu'un, après s'être ruiné, parvient-il à remonter ses affaires, à pouvoir se permettre quelques achats d'esclaves, de bœufs, de moutons ou autres animaux domestiques, c'est en un jour *alakaosy* qu'il introduira tout cela dans sa demeure... nouvelle ou embellie. *Ary raha olona firava harena, ka mba mahazo harena amin' ny asa ataony, ka mba mividy olona izy, na omby, na ondry, na zavatra ompiana; dia amin' ny alakaosy no ampidirana ny zavatra ompiana amin' ny trano itoerana*⁴.

Citons quelques dictons-tabous relatifs à cette destinée : «Faire un ouvrage en *alakaosy*. — Si on s'y blesse, on ne guérira pas. *Manao zavatra alakaosy. — Tsy sitrana raha maratra*.» (Il ne s'agit pas de tout le mois *alakaosy*, ce semble, mais seulement de la «bouche» ou du «fond» d'*alakaosy*⁵.)

— «Pour une femme, manger des fruits en *Alakaosy*. — Cela fait qu'elle n'enfante pas. *Mihinam-boankazo Alakaosy. — Tsy miteraka*⁶.»

— «Manger un plat (de riz) en *Alakaosy* («bouche» ou «fond») — [pour une femme qui peut encore avoir des enfants]. — Cela fait qu'elle accouchera

¹ p. 103.

² p. 33.

³ p. 103. Cf. Diction. CALLET : *Andrefana*.

⁴ p. 40.

⁵ Cf. STAUDING : «Bulletin de l'Académie malgache», vol. III (1914), p. 108.

⁶ Cf. STAUDING, loc. cit. p. 113.

en *Alakaosy* (sous les malédictions de cette destinée). *Mihinan-kanina Alakaosy*. — *Teraka Alakaosy*¹.»

— «(Pour une femme enceinte), soigner un enfant né en jour d'*alakaosy*. — Cela fait que celui qu'elle enfantera aura une destinée violente. *Mitaiza zaza teraka Alakaosy*. — *Mahery vintana ny zaza hateraka*².»

— «Il est à noyer dans le van, celui qui naît en *Alakaosy*. — Car il blesserait la destinée de son père. *Ahohoka amin' ny sahafa raha teraka Alakaosy*. *Mandratra ny vintan-drainy*³.» — «Il est à faire fouler par les bœufs celui qui naît en *alakaosy*. — De peur qu'il ne blesse la destinée de son père. *Hitsahin' ny omby raha teraka Alakaosy*. — *Andrao mandratra ny vintan-drainy*³.»

— «Nourrir l'enfant né en *Alakaosy*. — Il foncera à coups de corne sur père et mère. *Mamelona ny zaza teraka Alakaosy*. — *Manoto ray amandreny*⁴.»

— «Se faire couper les cheveux en jour d'*alakaosy*. — On sera blessé. *Mihety Alakaosy*. — *Mandratra*⁵.»

10° *Adijady* est une destinée-mère. A son mois, le dixième de l'année, elle est forte, assez rude, ... pas commode, un peu susceptible. On ne peut la laisser telle quelle sur le nouveau-né. — Si on commence un travail sous elle, on le mènera à bien, pourvu qu'on le termine sous elle encore; — sinon, il ne sera plus jamais fini. *Raha zavatra atao aminy eo, ka raha tsy vita amin' ny andro anaoan' azy, dia tsy efa intsony*. Et c'est ce qui fait que c'est un sort dur, raide, inflexible, incapable de souplesse et d'adaptation, *izany no mah' andro mafy azy*⁶.

Cependant, c'est une destinée assez bonne pour contracter mariage. Du moins, l'union sera solide; on ne pourra être séparé qu'à la mort. Pour bien des gens, sans doute ce n'est guère enviable: c'est trop raide. «Si on ne meurt pas, on ne se sépare pas, car on est empoigné par le sort dur et l'on ne peut plus se séparer vivant, ... si on ne meurt pas: *raha tsy maty tsy misaraka, fa savihin' ny andro mafy ka tsy afaka misaraka velona, raha tsy maty*⁷.» On voit que l'action de la destinée, ici, est exprimée par le même mot, «empoigné», *savihina*, que lorsqu'il s'agit d'effet nuisible, calamiteux (comme plus haut).

C'est qu'*adijady*, dit-on en faisant un jeu de mot, est fière, guindée, raide: *mijadona*⁷. Intraitable et bondeuse, elle abuse de sa force. On se la représente souvent comme une destinée «qui fait beaucoup pleurer», une destinée de prostration complète, où le corps est étendu, inerte: *be ranomaso adijady fanamparana adijady, hoy ny ntaolo*⁸.»

¹ Ibidem, p. 119, 247.

² Ibidem, p. 125.

³ Ibidem, p. 129.

⁴ Ibidem, p. 135.

⁵ Ibidem, p. 256.

⁶ p. 33. Est-ce pour cette raison ou d'autres similaires que tant de travaux malgaches — constructions de maisons en particulier — restent longtemps ou toujours inachevés?

⁷ p. 33.

⁸ p. 33. On sait combien le Malgache, bon enfant, a horreur, et peur de tout ce qui est raide, sévère, inexorable.

Elle aura, du moins, souvent l'avantage de donner de la solidité, de la perpétuité même aux conquêtes, aux établissements, aux constructions entreprises et terminées sous elle. — De plus, avec elle, facilement on devient vieux.

Comme destinée de fraction de mois, elle a une bouche dangereuse, ainsi d'ailleurs que presque toutes les autres bouches. Le péril, ici, est qu'elle peut rendre l'enfant né à ce jour taciturne jusqu'au mutisme. Il faut l'en préserver «de peur qu'il ne soit par trop morne et qu'il ne parle pas: *fondrao dia mijádina* (autre jeu de mots avec *adijady*) *loatra, ka tsy miteny*.» Car, les gens disent en manière de dicton; «celui-là peut-être, est né en bouche d'*adijady*, pour ne rien dire ainsi: il est comme les muets. *Fa hoy ny olona: itony ngaha teraka amin' ny vav' adijady no dia tsy miteny, fa tahaka ny moana*¹.»

Son ventre, renflement ou second jour est assez bon pour le nouveau-né. Son fond ou troisième jour, de même. Bouche, ventre et fond sont excellents pour «l'élevage» des esclaves, *andevo ompiana*², en ce sens que si, après l'achat, on les introduit chez soi en ces jours, ils ne pourront jamais s'esquiver, «remuer»; mais ils seront maintenus à demeure par la destinée de raideur: impossible pour eux de vagabonder: *dia tsy afaka mihetsika fa mitoetra tsy handehandeha*. Il en est de même, s'il s'agit des animaux domestiques, des denrées ou provisions introduites dans l'habitation; mais à une condition: c'est de ne pas faire les choses à demi, ou aux trois quarts. Il faut que ce soit plein, car *adijady* n'a de cesse que ce ne soit plein: *dia tsy maintsy ho feno fa tsy mitsaha-tsy feno adijady*³.»

Le proverbe de cette destinée est: «Des *adijady* ceux-là sans doute? Quoiqu'on fasse, ils se raidissent là contre et s'entêtent: *Adijady angaha ireny? Na inona na inona ijadinana daholo*⁴.»

Comme destinée localisée, elle préside, vers l'angle nord-ouest, à l'unique fenêtre de la case, ouverte sur l'ouest. Il n'y a là rien de particulier.

En tant que destinée fondée, elle fait pleuvoir ou plutôt bruiner, *mierika*, comme elle fait pleurer. Elle expose aux faux-pas, glissades, chutes, cassures de poteries, ...aux écroulements de maisons, murs et terrains.

11° *Adalo* en tant que destinée de mois, est une destinée triste: sort de mélancolie, de pleurs et de langueur. «Elle abonde en larmes de malheureux: *be ranomason' olona malahelo*⁵.» — Elle manque totalement d'élan et d'allègre vigueur. Tout ce qu'on entreprend sous elle traîne lamentablement; *milalo* (comme *milalotra*), mot que l'on rapproche d'*adalo*. Les travaux commencés ou même continués alors n'en finissent jamais. *Raha zavatra atao amin' ny adalo koa dia tsy vita*. Les ouvrages tressés, comme les nattes, ne se terminent point en *adalo*; on se hâte de les faire avant, de peur qu'ils ne traînent indéfiniment, si on y travaille sous cette destinée: «*rary tsy efa adalo*,

¹ p. 26.

² On dit aussi bien; élevage de fétiches, *sampy ompiana*; tout comme élevage de bœufs: *omby ompiana*.

³ p. 40.

⁴ Cf. Diction. CALLET: *Adijady*.

⁵ p. 33.

*atao faingana fandrao milalo tsy vita eo*¹.» Pour les constructions de maisons et les conclusions de mariage, il en est de même, sauf si on a des esclaves. «Mais si on n'en a pas, on n'ose point entreprendre l'affaire, car cela languirait sur place: *raha tsy manan' andevo, dia tsy sahy atao, milalo ao, ela vao vita.*» Et le dicton déclare: «Là où il n'y a pas entrée d'esclaves, on n'ose pas agir, car c'est *adalo*, ça traîne continuellement: *raha tsy idiran' andevo, dia tsy sahy atao, fa adalo, milalo ao-mandrakariva.*»

Dans la fraction de mois, surtout au début de mois *adalo*, la bouche de cette destinée est fort mauvaise. On tâche à en délivrer l'enfant qui naît en ce jour; car son sort sera de mourir tout petit. — Le fond ou second jour est moins funeste: l'enfant né alors pourra vivre longtemps, mais il sera perpétuellement languissant ou lambin, trainard, et aussi un peu hébété, sottement étourdi. *Midalodalo ka miadaladala ny teraka amin' io; kandrefa tsara vintana amin' ny vodi-adalo, ka trairantitra.* Au demeurant, il est «de bonne destinée, et arrivera à la vieillesse», mais à travers combien de pleurs! — Ces enfants-là seront «des geignants perpétuels à qui les larmes, pressées, dégouttent toujours des yeux: *ory lava mifia-dranomaso lava*; et d'eux l'on dit en proverbe: «Des *adalo* ceux-là sans doute? Obtiennent-ils, ils pleurent; n'obtiennent-ils pas, ils pleurent. *Adalo angaha ireny? Mahazo, mitomany; tsy mahazo, mitomany*².»

Comme destinée localisée *adalo* a un rôle qui paraît en contradiction avec sa vertu: elle préside à la place d'honneur dans la case. C'est là, en effet, au nord du foyer et à l'ouest de la colonne du nord qu'on fait mettre l'hôte que l'on veut honorer, en lui disant: avancez et venez là au nord: *mandrosoa avy atsy avaratra*³. Encore qu'il soit un peu au nord-ouest, il est toujours au nord, direction à laquelle *alahamady* donne sa vertu honorifique; et le voisinage du foyer, de plus, est un avantage. Il ne peut être installé à la place même d'*alahamady*, car cette position est déjà occupée par les objets sacrés, le lit de famille, et surtout par les âmes des ancêtres quand elles peuvent venir. — «C'est là, dit le document, à cette place aux pleurs abondantes, que l'on honore et qu'on fait avancer l'hôte, car c'est le nord: *ka eo amin' iley be ranomaso ny fanajana ny vahiny fampandrosoana fa avaratra*⁴.»

Comme destinée fondée, *adalo* «engendre et fait du vent, à l'étourdi en *adala*, à tort et à travers, dégradant toutes choses⁴; et elle patronne les étourdis, comme le petit canard plongeur: *vivy*.

12° *Alohotsy*, en tant que sort de mois, est une destinée d'instabilité, de va-et-vient, d'inconsistance ou de légèreté, cependant elle est assez bonne pour faire des maisons et des mariages: au moins, étant légère, elle n'alourdira pas trop les constructions, ne rendra pas trop pesants les devoirs conjugaux... n'accablera point les consciences; et, par dessus le marché, elle

¹ p. 33.

² Cf. Diction. CALLET: *Adalo*.

³ p. 33. — Peut-être y a-t-il un rapprochement entre *adalo* et *mpandalo*, le passant, le voyageur.

⁴ p. 40.

allégera les maladies ou infirmités. *Raha hanao trano sy hanambady, dia tsara: fa andro maivana tsy maharofy*¹. — De fait, pour les malades en général, elle n'est point mauvaise: elle les allège par sa légèreté même: *maha-tsara ny olo-marary, fa andro maivana*².

Mais il faut s'en méfier: elle a ses caprices. Ainsi, pendant tout le mois d'*alohotsy*, on ne peut couper les cheveux aux enfants: on risquerait fort de les blesser et la plaie serait inguérissable; par suite, *alohotsy* est un mois, une lune tabouée: *volam-padina, fadina, ny volo tsy helezana, andrao maratra*... *Tsy andro iray hiany fa ny andro 28 andro iray volana*. — Au début du mois, il faut bien se garder de faire paraître au dehors le corps d'un défunt. Et cela par respect envers l'*alahamady*, la destinée reine qui va venir après *alohotsy*. *Ary ny maty koa tsy aposaka rahefa tsinana ny volampadina; efa madiava ho avy ny alahamady*³. — C'est encore sans doute aux *fady* ou tabous d'*alohotsy* que se rattache la défense de tuer des animaux dans les cinq jours qui précèdent le *Fandroana*, la grande fête d'*alahamady*, — c'est-à-dire dans les derniers jours d'*alohotsy*⁴.

Comme fraction de mois, *alohotsy* a une bouche qui donne de l'instabilité, de l'inconstance au nouveau-né. Il ne restera pas en place, sera trop léger, emporté à tout vent ou tout accident: *tsy marimponenana, mifindrafindra*... *fandrao maivana*⁵. Son fond ou second jour est assez bon: «l'enfant sera léger et pas malade, *maivana tsy farofy*. Ici, la légèreté s'oppose à la lourdeur, à la langueur malade. — Bouche et fond ne sont pas sûrs: en ces jours, dit un dicton», on peut introduire chez soi des richesses, mais ces destinées ne retiennent guère: leurs pas, trop légers, manquent de poids: *fidi-ran-karena fa tsy mahatana, maivan-kitsaka*⁶. — Bouche et fond, encore, sont taboués pour le peuple et même pour le souverain: on chômera: on ne pourra rien entreprendre. C'est la lune tabouée: *volampadina*⁶.

Comme destinée localisée, *alohotsy* commande aux assiettes, aux plats, à toute la vaisselle de terre rangée sur la paroi nord: c'est que cette vaisselle ne reste pas longtemps en place; selon les nécessités des repas, elle monte et descend; chaque jour en mouvement, le matin et le soir: *fitoeran-dovia miakatra sy midina, mihetsika isan' andro isa-maraina isan-kariva*. — *Alohotsy*, de son côté, n'est-elle pas la destinée à demeure instable? *K'izany no anaovan'azy hoe alohotsy tsy marim-ponenana*¹. «De fait, les choses sises à son endroit remuent continuellement: *famihetsika lava ny zavatra mipetraka ao aminy*.»

¹ p. 33.

² p. 27.

³ p. 37. — On a parfois rapproché la lune d'*alohotsy volampadina*, (lune, mois «taboué») du *Ramadān* arabe, temps de jeûne, terminé par les réjouissances du Petit Beïram.

⁴ Cf. Diction. du P. WEBER p. 22. Pour les *Sakalava*, *alohotsy* paraît être défavorable aux malades: faisant empirer toute infirmité, exposant aux blessures et aux coups de soleil. «Les *Sakalava*, dit le P. WEBER, pendant ce mois, ne changent ni de domicile ni de femme; ils s'abstiennent de tout travail rude pour éviter de se blesser; quand elle (la lune) est pleine, des chefs s'enferment dans leurs cases et lui tournent le dos.» (p. 22.)

⁵ Cf. Diction. CALLET: *Alohotsy*.

⁶ p. 33, 37.

Comme destinée fondée, *alohotsy* est la patronne de l'inconstance ou inconsistance nuisible, comme elle l'est des tourbillons et des trombes.

Telles sont les principales «vertus», actions ou influences des douze destinées lunaires.

Ajoutons ici, en passant, les vertus astrologiques des trois poteaux de la case *merina*: ce sont encore comme des destinées: elles n'ont pas de noms spéciaux, à proprement parler, mais agissent puissamment, surtout celle du poteau central. Cette colonne du milieu «ne s'appuie sur rien, sur personne», mais, au contraire, supporte tout et sert d'appui à tout le monde. *K'ity andry be ampovoan' ity tsy ankinin' olona, fa iankinan' olona*¹. Aussi le membre de la famille qui avait coutume, consciemment ou inconsciemment, de s'appuyer plus particulièrement sur ce poteau, avait-il excellent augure, «bonne destinée» et grand avenir. *K'izany nangalan'ny mpanandro hevitra hoe Izay tamàna miankina amin' ny andry ampovoana dia tsara vintana*. Car c'était la colonne sainte, celle du milieu: on la regardait comme le soutien qui porte sur la tête toute la demeure *fa andry masina natao ampovoana, fa natao loloha hiloloha zao trano rehetra izao*. C'était par elle que les rois d'autrefois reconnaissaient lequel de leurs fils était de bonne destinée: celui qui avait l'habitude de s'appuyer sur la colonne du milieu, ils le bénissaient pour le faire régner. *Iny nizahan'ny andriana taloha izay zanany tsara vintana: izay tamana miankina amin'ny andry ampovoana, dia hotsofiny rano hampajakaina*. — C'était, disaient les Anciens, la grande colonne d'appui, de soutien. *Andribe fiankinana, hoy ny ntaolo*¹.

Nous pouvons encore ajouter ici quelques-unes des vertus astrologiques des points cardinaux, opérant en fonction des destinées lunaires correspondantes. On les trouve énoncées surtout en forme de dictons-tabous se rapportant à la disposition de la case ou à la vie ordinaire dans la case. Ainsi, pour le nord: «Etablir le plan de la maison en l'orientant vers le nord (porte et fenêtre au nord) attire la foudre. *Manorin-trano mianavaratra. Halambaratra*².

— «Vanner du riz en se tournant vers le nord — Fait avoir beaucoup de dettes. *Manofa vavy mianavaratra — Mahabe troso*³.»

— «Attiser le feu en se mettant au nord du foyer — Fait avoir beaucoup de dettes. *Misorona afo avara-patana — Mahabe troso*⁴.»

— «Balayer la maison en allant vers le nord (du sud au nord) — Fait avoir beaucoup de dettes. *Mifafa trano mianavaratra — Mahabe troso*⁴.» Ou bien: «Fait passer par dessus (transgresser, violer) l'exorcisme: *Mandika ny ala-faditra*⁴.»

— «Mettre le van au nord du foyer — Fait avoir beaucoup de dettes. *Manao sahafa avara-patana — Mahabe troso*⁵.»

¹ p. 31.

² Cf. STAUDING: «Bulletin de l'Académie malgache», vol. III (1904), p. 148. — On rapproche *varatra*, foudre, et *avaratra*, nord.

³ Cf. STAUDING, loc. cit. p. 199.

⁴ Ibid. p. 149.

⁵ Loc. cit. p. 218.

— Faire une (sa) maison au nord de celle de son aîné — Fait mourir jeune. *Manao trano avaratry ny zoky — Mahafaty tanora*¹.»

— Pour le sud: «Mettre la porte de la case au sud — Rend sorcier (de maléfice). *Mianatsimo varavarana — Mamosavy*².» — «Dormir la tête au sud — C'est d'un sorcier (de maléfice). *Mianatsimo loha — Mpamosavy*³.»

Pour l'est: «Mettre la porte de la case à l'est — Fait mourir l'épouse. *Miatsinanam-baravarana — Mahafaty vady*⁴.»

Pour la direction est-ouest: «Etablir le plan de la case en travers (par le travers: c'est-à-dire d'est à ouest, au lieu de nord-sud) — Fait qu'on se dégoûtera d'y habiter. *Manorina trano mitsivalana — Mahalao monina*⁵.»

Pour la direction nord-est à sud-ouest ou nord-ouest à sud-est: «Etablir le plan de la case en oblique — Attire le vent (Fait qu'elle est la proie du vent). *Manorina trano an-kodivirana — Halan-drivotra*⁶.»

B. Actions indirectes de destinées: présages, augures.

Nous avons vu comment les douze destinées lunaires se fondaient sur certains oiseaux. Par eux, elles agissent sur la vie humaine; et elles ont encore une action sur l'homme par d'autres oiseaux que les astrologues ne regardent pas à proprement parler comme fondements définis de destinées. — C'est donc ici l'occasion d'observer ces modes, indirects mais très marquants, de l'action des destinées: ce sont les présages et augures d'oiseaux.

— «Des oiseaux même, disent les documents, qui ne portent pas des noms de mois, de lunes, — oiseaux du ciel, oiseaux qui volent, — les anciens tiraient des augures, quand ils les voyaient traverser leur route en voyage. *Ary ny vorona tsy mitondra anaram-bolana aza, ka vorona voro-manidina, no nangalan' ny ntaolo vinany raha misakana ny lalan' aleha*⁷.»

Le roi, pour son plaisir ou son caprice, part-il en voyage, en promenade: s'il est arrêté par un *takatratra* (scopus umbrella) qui traverse sa route devant lui, on devra immoler un bœuf couleur de *takatratra* (couleur brunâtre) au fétiche, au *sampy* qui préside au cortège, en général, au *sampy kelimalaza*⁸.

Ici donc, le présage se rattache au culte des *sampy* autant qu'aux destinées proprement dites.

Une personne quelconque est-elle «coupée» en cours de route par le vol d'un *takatratra*, elle s'arrache, sur le sommet de la tête, une pincée de cheveux, les lèche et se met à prier, les mains ouvertes et tendues en avant: *raha sakanan-takatratra an-dalana: ny olona mifanena amin' ny takatratra, dia tsongoiny ny volo an-tampon-doha, dia lelafina, dia mivavaka mananty tanandroa*. «Je te prie, dit-elle o *kelimalaza*, pour que «j'attrape» ceux qui sont riches. Bénis et protège nous! *Mivavaka aminao kelimalaza! Mba ho takatratra ny manana! Mba ho tahinao izahay!* Alors elle se retourne, revient

¹ Ibid. p. 214. Le nord étant la place d'honneur, le cadet offense son aîné.

² Loc. cit. p. 147.

³ Loc. cit. p. 218.

⁴ Loc. cit. p. 148.

⁵ *Tantara ny Andriana*, p. 41.

⁶ Cf. p. 186.

un peu sur ses pas: puis, réconfortée par le *hasina* la vertu sainte..., elle repart. *Dia mody miverina kely izy: hasinina vao mandeha indray izy.* — De fait, si on ne s'arrêtait pas comme ayant vraiment la route coupée par le *takatra* qui la traverse, le service, la corvée du roi que l'on doit faire «porterait» fort loin: il faudrait aller à de grandes distances: car *takatra* et étape à atteindre (*takarina*), se correspondent. *Raha tsy sakanana raha sakanan-takatra: manakatra lavitra mahitsy ny fanjakan' andrina atao, fa mifana-haka ny takatra sy ny lalan-ko takarina*¹. — On unit donc *takatra* nom d'oiseau, et *takatra*, racine-participe signifiant: atteint, attrapé (d'où *takarina*, qu'on atteint...). L'augure du premier porte sur le second.

— Les porteurs de bagages royaux sont-ils «coupés» en route par un corbeau volant seul, cela veut dire qu'ils manqueront le rendez-vous et perdront leurs compagnons. *Ary ny mpitondra zavatr' andriana: raha sakanan' ny goaikia tokana (corvus scapulatus): dia fotoana tsy mihatra izany, fa very namana.* Alors ils font un petit exorcisme: «Exorcisons, disent-ils, par le rendez-vous-qui-manque», c'est-à-dire avec deux morceaux de bois «que l'on ne fait pas se rencontrer», que l'on met en directions divergentes. *Fadiro fitoan-tsi-mihatra (hazo roa ka tsy ahaona).* Puis ils reviennent un peu sur leurs pas et repartent. S'ils sont coupés par un couple de corbeaux, on dit: «coupés par un couple d'oiseaux bleus» et c'est bon. *Ary sakanan' ny goaikia mivady: sakanan' ny voromanga mivady, ka tsara izany*².

«Des marchands sont-ils coupés en chemin par le papangue (*milvus aegyptius*), leurs chargements de marchandises seront grands: «ça, c'est chargé car ça rafle (le papangue rafle les poulets)»; — alors on fait des paquets à charge pesante.» *Raha sakanan' ny papango, be lanjāna ny mpivarotra: «be lanjānana fa mandroaka izany (ny papango mandroaka ny akoho kely)», dia atao entana mavesa-danja*³.

«Est-on coupé par le *fiaka* (*Polyboroides radiatus*), cela fera manger de la viande, car le *fiaka* c'est, entr'autres choses, l'os qu'on rejette après en avoir mangé, sucé la chair. *Raha sakanan' ny fiaka: dia hihinan-kena izany, fa fiaka taolana.* Tel en est l'augure, soit qu'on aille vendre, soit qu'on se rende à quelque endroit pour visiter des parents, aller au marché, aller à l'armée... *Izao no faminany azy; na hivarotra na handeha amin' izay aleha rehetra hamangy havana hankany an-tsena, hankany an-tafika.*

Est-on coupé par la crécerelle *kitsikitsika* (*tinnunculus Newtonii*), qui «danse» au dessus du chemin, en avant, on dit: «nous sommes coupés par cette joyeuse: joyeux maintenant seront nos pas et ce sera bien. *Raha sakanan' ny kitsikitsika, an-dihizany eo aloha sakanan' iley ravo, hoy izy, ho ravo izao diantsika izao ka ho tsara*»³.

Et si une alouette vole au dessus de votre route, droit devant vous, cela vous portera chance et bonheur. On dit alors: «si vous me portez chance et bonheur en mon chemin, je ne vous mangerai pas, dame alouette. *Ary raha mamantana eny aloha sy eny ambony ny sorohitra, dia hahasoa hah-*

¹ p. 186.² p. 41.³ p. 42.

*tsara izany, ary hoy izy» raha hahasoa hahatsara ahy amin' izao diako zao, dia tsy homana anao, ra sorohitra*¹.

C'est ici l'occasion de noter un autre trait important relatif au rôle de l'alouette. On pourra, peut-être, y trouver un cas, très réduit ou mitigé, de totémisme: nous passons ainsi de l'alouette-présage à l'alouette-totem. Voici d'abord un petit récit se rapportant au rôle que joua l'alouette dans la fondation du nouveau village d'*Ankatso* à 4 km est de Tananarive, bien après la destruction de l'ancien par le roi *Andriamanelo* (vers 1560?)²:

Renitsianehana et *Ngahilela* (deux époux), esclaves dans l'ouest, s'échappèrent; et voici qu'ils rencontrèrent par hasard un couple d'alouettes: alors celles-ci les guidèrent vers l'est. Et, par suite, leur maître ne les trouva pas: alors ils firent vœu de ne pas manger d'alouettes. Aussi, *Ankatso* ne mange pas d'alouettes: car les alouettes ont guidé ces deux époux pour leur faire trouver une terre ouverte où ils pussent s'installer; et ils s'établirent à *Ankatsô*, et ils eurent beaucoup d'enfants...

Renitsianehana sy Ngahilela, ankizin' olona tany andrefana, ka nilefa, ka sendra sorohitra mivady: dia nitari-dálana azy ireo miontsinanana. Ka tsy hitan' ny tompony: dia nanao voady tsy hihinam-tsorohitra. Dia tsy homan-tsorohitra Ankatso: fa ny sorohitra nitari-dálana azy mivady ireo, mba ahitana izay tany mazava ipetra-hany; dia eo Ankatso ny ipetra-hany, dia niteraka betsaka...

Le tabou est-il encore observé? Quand on interroge les gens d'*Ankatso* à ce sujet ils se mettent à rire et ne répondent pas.

Autre récit similaire:

Au temps où l'on se battait dans des luttes intestines, autrefois, un noble se trouva perdu dans le désert. Et il y eut une alouette qui vint voletter en chantant, voulant se poser sur sa tête, et il dit: «Si je pouvais arriver chez mes parents! Conduisez moi donc: le chemin que vous prendrez, je le prends.» — Alors l'alouette fit des tours là, puis elle partit tout droit, volant devant lui; et elle le guida, et il arriva, et il dit: «Tous ceux qui viendront dans ma descendance n'en mangeront pas»³.

Fony niadiana an-trano taloha, very izay havanandriana tany an' efitra; ary nisy sorohitra ka nitsiotsioka nila hipetaka ao amin' ny lohany, ary hoy ley olona: «Raha mba tonga any amin' ny havako! Dia tariho aho: izay lálana alehanao dia alehako.» — Dia nipelipelika eo ny sorohitra, dia nizotra manidintsidina eo aloha izy, dia notarihina dia tonga, dia nataony hoe: «Raha tamin-giako koa tsy mba mihinana io», hoy izy.

Poursuivons les cas d'oiseaux-présages. Si l'on est «coupé» en cours de route par un héron, *vano*, on dit: «mes pas auront du profit (*vanona*)»⁴. *Raha sakanan' ny vano ho vanona ny diako hoy izy.*

Lorsqu'on est coupé par un «oiseau des bœufs», un *voron' omby* (ou *vorompotsy* [*ardea bubulcus*]), on dit: «D'aventure, encore, il y aura de la viande, puisqu'on est coupé par l'oiseau des bœufs. *Ary sakanan' ny voron' omby sendra hena koa no sakanan' ny voron' omby.*»

Est-on coupé par un *vorondreo* (*Leptosomus discolor*) qui chante, on sera pris par le maléfice de femme, *azombavy*, et c'est une maladie. *Raha sakanan' ny vorondreo maneno «azon' ny hazom-bavy (azombavy), fa aretina izany*⁴.

¹ Ibid.

² p. 19. — Ce nouveau village ne date, peut-être, que du début du XIX^e siècle.

³ Jeu de mot entre *vano* et *vanona*.

⁴ p. 42. Cf. p. 104, 105. Contre le *azombavy*, on se sert, en guise de remède, d'un *hazombavy* ou instrument (en bois) de travail de femmes.

Voici maintenant d'autres présages qui n'ont pas trait à la «traversée» de la route par les oiseaux:

Le *kankano* (*kankana*: *Asio madagascariensis*¹) crie-t-il, la nuit, là-bas dans le désert: «c'est qu'il y aura quelqu'un sans doute, disent les gens; le *kankano* crie, ne dormons pas de crainte que nous ne soyons obsédés, pressés par quelqu'un pendant que nous sommes couchés ici en deça, hors du désert. *Ary ny kankano, raha maneno alina, raha eny an' efitra «hisy olona angaha izany, efa maneno ny kankano, k' aza matory fandrao tsindrian' olona eto amin' ny fandrintsika isika eto an-dafy,» hoy izy.*

Le *kitanotano* (*Gallinago Bernieri*, *Rallus madagascariensis*) vient-il, sur le soir, voler autour de la case en faisant «*ravaoravao*», dans la demi-obscurité, — «c'est qu'il y aura quelqu'un, disent les gens, car ce *kitanotano* fait «*ravaoravao*».» Alors les gens sont saisis, on s'inquiète, on se met sur ses gardes, de peur que ne survienne quelqu'un pour poursuivre et attaquer. *Ary ny kitanotano, rehefa harivariva maizimaizina ka manidina izy, fa manao ravaoravao: «hisy olona izany, hoy izy, fa manao ravaoravao 'ty kitanotano,» dia taitra ny olona, dia miahly sy mivonona, fandrao sendra olona hanenjika.*

Le *fitatra* (tarier à collier, *copcyclus albo specularis*) chante-t-il quand il va faire jour: «partons» disent les gens, quand ils veulent aller au désert, à la forêt. *Raha maneno ny fitatra efa haraina ny andro: «handeha isika», hoy izy, raha any an' efitra 'any an-ala*².

C'est que, d'après la tradition, le *fitatra* sauva la vie à certains ancêtres perdus dans la forêt. Voici:

Ceux d'Andratsay et ceux de Betafo, — ils ne mangent pas de *fitatra*: et les *fitatra* leur sauvèrent la vie, les préservant d'être emportés par les ennemis.

Les trois frères et sœur: *Andrianony*, *Ramanjaka* et *Ramanalinarivo*, étaient dans la forêt de l'est. Alors voici que s'assemblèrent des *fitatra* en grand nombre sur les arbres de l'endroit où ils se trouvaient: cependant les trois frères et sœur étaient en bas, les bœufs étaient là en bas, et aussi les chèvres. Alors les ennemis dirent: «Y aurait-il jamais des gens ici quand s'y trouvent tant d'oiseaux? Il n'y a personne!» Et ils s'en allèrent³.

Ny ao Andratsay sy ny any Betafo, — tsy homam-pitatra izy: ka ny fitatra naha-velona azy tsy ho lasan' ny fahavalo.

Tary an' ala atsinanana izy 3 mianadahy. Andrianony sy Ramanjaka sy Ramanalinarivo: dia nivorian' ny fitatra betsaka eo ambonin' ny hazo itoerany, kanefa izy 3 mianadahy eo ambany, ny omby eo ambany, dia ao ny osy. Dia hoy ny fahavalo: «Misy olona ao ka ipetahan' ny vorona betsaka? Tsy misy olona ao.» Dia lasa izy.

Le *tsikimenamaso* (ou *menamaso*, *Erythroxylum nitidulum*), chez le *sampy* ou fétiche *zanaharitsimandry* dans la tribu des *Zanakandrianato*, vient-il à monter au village, «ça annonce un malheur, dit-on, il y aura des bœufs perdus, ... le village sera pris par les voleurs.» *Raha miakatra ny vohitra ny tsikimenamaso «ho loza izany, hisy omby ho very, ho azon' ny mpangala tra ny vohitra.»*

¹ Cf. «Revue de Madagascar», 1907, p. 420 (GUILLAUME GRANDIDIER).

² p. 42.

³ p. 42 (note).

Le *fangalatrôvy* (crex insulaire. *Artygometra insularis*) s'approche-t-il du *sampy Zanaharitsimandry*, c'est une violation de tabou qu'il commet envers lui; il le souille, et présage un malheur. On purifiera le fétiche par les cérémonies de levée de «péchés», *analana ny otafady*¹.

Le *toloho* (*coucal centropus*), au contraire, est aimé du *sampy Rabe-faravolo* qui se plaît à habiter avec lui; il porte bonheur.

C. Accords ou conflits des douze destinées dans leur action sur l'homme.

Nous venons d'observer les influences, directes et indirectes, que les douze destinées exercent sur l'homme: leurs diverses vertus n'agissent point sur lui par des déterminations isolées, indépendantes les unes des autres. Fatalement, elles doivent se combiner ou se contrarier, s'accorder ou s'affronter, se renforcer ou s'infirmer. Ce faisant, on dit qu'elles «s'empoignent coude à coude, qu'elles se blessent, qu'elles se meurtrissent à coups de corne» *mifaniho, mifandraatra, mifanoto*, — ou «qu'elles s'exaltent, se redressent, s'ennoblissent l'une l'autre» *mifanarina, mifanandriana, iarenana, iandrianana*.

C'est en particulier à propos de la naissance des enfants que ces rapports entre destinées produisent leurs effets. De ce chef, il peut résulter des complications sérieuses, désastreuses; par exemple, si la destinée sous laquelle naît l'enfant entre en lutte avec la destinée de ses parents. — Ces relations mutuelles entre destinées ont aussi des conséquences pratiques dans la vie courante. Ainsi, à une personne portant telle destinée, l'astrologue défendra une affaire, une entreprise aux jours portant telle autre destinée opposée: il faudra choisir le jour d'une destinée amie, pour en être «haussé, grandi, exalté».

Voici quelles sont les principales oppositions et les principaux accords entre les douze destinées lunaires².

Alahamady et *adimizana*, se blessent, *mifandraatra*. Ainsi un enfant né en un jour d'*adimizana* (bouche, ventre ou fond) est très exposé à blesser, à «meurtrir à coup de corne» ses parents, si l'une de leurs destinées est *alahamady*, c'est-à-dire si l'un des deux est né à un *alahamady*.

Alahamady, au contraire, s'accorde parfaitement avec *asombola* et *alakarabo* (qui ne sont pourtant point ses filles): C'est avec ces deux destinées, et sur elles, qu'*alahamady* se dresse et s'exalte. *Asombola sy alakarabo no iandrianana sy iarenana*³. Dès lors une personne, ayant *alahamady* comme destinée, veut-elle faire quelque chose d'important en un jour *adimizana*, l'astrologue consulté le lui interdira vivement. «*Aza atao eo, hoy izy, aoka amin' ny andro izany vao ataovy, aza mba atao ditra*. Ne faites pas cela à ce jour, dit-il, attendez cet autre jour, ne vous entêtez pas; de peur que la destinée ne vous blesse: *andrao mandratra*.» Et le document ajoute: «Ceux qui croient attendent avant d'agir; et ceux qui ne croient pas s'opiniâtrent quand même: une fois attrapés, ils sont tout étonnés... et beaucoup sont

¹ p. 42. Ces cérémonies, ces violations de tabou ne rentrent pas dans notre présent sujet.

² p. 24; p. 28.

³ p. 28.

attrapés. *Ny mino dia miandry vao ataony; ary ny tsy mino, dia misetra hiany; nony voa vao gaga, ary be no voa*¹.»

Entre *adaoro* et *alakarabo*, il y a lutte et blessures; entre *adaoro* et *adimizana*, entente et mutuel exhaussement.

Adizaoza se bat avec *alakaosy* et s'appuie sur *adijady*.

Asorotany, destinée mère, en veut à mort à *Adijady*, autre mère, et s'entend fort bien avec les filles (pas les siennes) *adalo* et *alakaosy*.

Alahasaty s'accorde avec *adijady* et s'en prend, à coups de cornes, à *adalo*.

Asombola combat *alohotsy* en s'alliant à *alahamady*.

Adimizana s'unit volontiers à *alohotsy* et *adaoro*, et s'attaque à *alahamady*, mère comme elle.

Alakarabo donne des coups à *adaoro* et va de pair avec *alahamady*.

Alakaosy recherche *asorotany* pour s'y exalter, *asorotany tadiavin' ny alakaosy iarenana sy iandrinana*, — et *adizaoza* pour la mettre à mal.

Adijady aime la compagnie d'*alahasaty* et *adizaoza* et ne perd aucune occasion de se colleter avec *asorotany*, mère comme elle.

Adalo est grandie par *asorotany*, déprimée et meurtrie par *alahasaty*.

Alohotsy enfin s'élève de pair avec *adimizana* et s'affronte furieusement avec *asombola*².

L'avenir d'un nouveau-né et la sécurité de ses parents, la chance d'une entreprise et l'issue d'une affaire pâtissent de ces heurts et bénéficient de ces accords. L'important est que l'on consulte le bon astrologue, capable d'écarter ou d'amortir les premiers, de ménager ou de renforcer les seconds. Et l'un des grands souhaits que se faisaient les nouveaux mariés en unissant leurs vies était celui-ci: «Que nos deux destinées ne se battent pas coude contre coude. *Tsy hifaniho vintana*!³»

D. Influence des destinées sur l'imposition des noms d'enfants.

De ces actions, combinées ou opposées, des destinées lunaires, on cherchait à fixer l'emblème ou le souvenir sur le nouveau-né même qui en était l'objet. Ainsi pouvait-il être ensuite dirigé plus sûrement, au cours de son existence, suivant les relations des destinées entre elles. — On le faisait souvent par l'imposition du nom².

Un enfant né à un jour d'*alahamady* s'appelait *Razakamady*, *Ramady*. Né en un jour d'*adaoro*, il était nommé *Adaoro*, *Rabadaoro*, *Radaoro*, mais cela, seulement une fois devenu grand: *nony efa lehibe*. Né en *adizaoza*, il s'appelait *Randriamizao*. Né en *asorotany*, sort fort, *andro mahery* — s'il n'était pas supprimé, mais seulement exorcisé, il recevait un nom de force, ou mieux encore un nom de négation de force, négation de violence nuisible:

¹ p. 24.

² p. 28.

³ p. 155. — Cf. p. 352, 353, 356. Relativement à des *merina* ayant déjà subi l'influence européenne et chrétienne, le R. P. ALPHONSE TAIX dont nous avons déjà cité le témoignage, faisait, en novembre 1878, cette remarque: «Que de mariages manqués parce que les deux futurs n'ont pas reçu des destinées sympathiques!»

c'était *Mahatana*, «qui peut tenir», et surtout *Tsimandresy* «qui ne vainc pas», *Tsimanosika* «qui ne repousse pas», *Tsimanoto* «qui ne fonce pas à coups de corne». Né en *alahasaty*, c'était *Rasata*, *Randriamisata*. Né en *asombola*, c'était *Rambola*, *Andriambola*, *Imbolamanana*, «celui qui encore possède» (*mbola manana*) *Rakotohasimbola* (le garçon «hommage d'argent»), — cela si l'enfant était un garçon. — Si c'était une fille, elle s'appelait *Rahasy* (*Rahasina?*), *Rahasimbola* (dame «hommage d'argent»), *Rahaso*.

En *adimizana*, le nouveau-né était appelé *Raleimizana*, «le garçon balance», *Ramanamizana*, le «sieur ayant balance», si c'était un garçon, — et *Ramizana*, «dame balance», si c'était une fille. — En *alakarabo*, le garçon s'appelait *Andrianarabo*, *R'arabolahy* (*lahy*: mâle); la fille, *Rakarabo*. — Né en *alakaosy*, sort de violence, l'enfant, après exorcisme, devenait *Tsimandresy*, *Tsimanoto*, *Tsimanosika*. — Né en *adijady*, c'était *Razady*; en *Adalo*, c'était *Idalo*, pour un garçon, *Radalo* pour une fille; en *alohotsy* c'était *Ilohotsy*, *Andrianalo*, pour un garçon, et *Râlo* pour une fille.

Quand un enfant avait une destinée en plein accord avec celles de ses parents, souvent, on l'appelait: *Ratsimaniho* «celui qui ne bat pas coude à coude», *Ratsimisetra* «celui qui ne s'opiniâtre pas et ne presse pas sur la volonté d'autrui», *Ratsimandresy* «celui qui ne vainc pas».

Un nouveau-né de destinée forte, *mahery vintana*, recevait souvent le nom de *Leimalefaka*, si c'était un garçon, et *Bodomalefaka*, si c'était une fille: par antiphrase, car *malefaka* signifie «souple, flexible».

On rattachait encore parfois les noms d'enfants aux noms et destinées de la semaine. Indiquons brièvement ces procédés, ici, bien qu'ils n'aient pas trait aux douze destinées lunaires.

Ces noms étaient: *Kahady*, pour un enfant né en *alahady* (le dimanche), — *Ramiera* pour un enfant né le lundi, *alatsineiny*, «car lundi consulte, *miera*, *fa miera alatsineiny*», dit le document(?). — *I Talata* (garçon), *Ratalata* (fille) pour une naissance au mardi, — *Rabé* (garçon), *Rabiā* (fille) pour un nouveau-né de mercredi, *alarobia*; le rapport n'est guère visible. — *Ramisy* (garçon), *Ramisa* (fille), pour un nouveau-né de jeudi, *alakamisy*. — *Leizomā* (garçon), *Razimā* (fille), pour une naissance au vendredi, *zomā*. — *Sabotsy*, pour une naissance au samedi, *asabotsy*.

De cette façon, la personne portait souvent sur elle le signe de sa destinée et quand elle venait consulter l'astrologue, celui-ci, alors n'avait qu'à lui demander son nom; du même coup, il savait sa destinée et était à même de lui donner d'utiles conseils.

Cependant, les noms d'enfant ne se rattachaient point toujours aux destinées de la naissance. — Dans le choix de ces noms, comme aussi dans la faculté d'en changer, la fantaisie des parents et celle même des enfants devenus grands pouvaient se donner libre carrière. — «*Angolangola no anao-van' ny raiamandreny ny anaran-jaza*: c'est le caprice qui préside à l'imposition des noms d'enfants¹.» — Sans doute, tout nom devait signifier une orientation, une détermination, une vocation même de celui qui le recevait,

¹ p. 29.

mais la faculté de voir et d'exprimer, dans l'appellation choisie, des emblèmes, des rapports fatidiques, des symboles déterminants pouvait s'étendre fort loin. Là dessus, dit le document, «les gens ne sont point du tout tous à court, point du tout épuisés jusqu'au fond. *Tsy dia tapi-body daholo tsy akory ny olona*». — L'imagination fait merveille et, alors, plus le nom donné paraît riche en aperçus symboliques, en visions d'horoscope, plus on sera heureux.

Et le proverbe disait: «Le nom c'est une terre à pistaches, pauvre est celui qui peu s'en taille. *Tanimboanjo ny anarana, izay kely famaritra tsy manana*». C'est-à-dire: on peut prendre un nom comme on prend un terrain vacant, bon à planter des pistaches: choisir, découper petitement, mesquinement, est une sottise de besogneux¹.

2° Action des autres destinées: «phasiques», hebdomadaires, diurnes.

Jusqu'ici nous n'avons guère observé que les vertus déterminantes des douze destinées correspondant aux douze lunes ou mois. — Il nous faut passer rapidement en revue les actions diverses des autres destinées: celles des phases lunaires, celles des jours de la semaine, celles des moments du jour et de la nuit.

A. Action des destinées «phasiques».

La nouvelle-lune, la lune montante, *tsinana miaka-bolana*, a sur la vie humaine une influence favorable, en général et par elle-même. Cela, jusqu'à la pleine lune, jusqu'au 15^e jour. Ce sont des jours tous bons, *andro tsara daholo*. En effet, à ce moment, «on espère la plénitude, la lune montant vers son plein: *fa manantena ho feno, fa miakatra ho feno ny volana*».

Cependant, aux jours des sorts violents, «il y a quand même du mal», encore qu'on soit à la montée de la lune, — mal qui vient d'*alakaosy* et d'*asorotany* et d'*alahasaty*. *Kanjo misy ratsy hiany amin' ny tononandro mahery, na miaka-bolana aza, avy amin' ny alakaosy...*².

Le tout premier jour de la lune est bon, mais avec cette restriction: si une chienne met bas ce jour-là, ses petits seront des voleurs de plats, *mpan-gala-pihinana ny zanany*. Aussi en fait-on place nette avec la longue pelle de bois; *koa sorohin' ny sahiratsy ny amboa kely*³.

La nouvelle-lune d'*alahamady* avait une importance particulière: on a vu les rites qui s'y rattachaient, dans la description du *Fandroana*⁴.

A la moitié du mois, au 15^e jour de la lune, *raha mitapaka ny volana*, la destinée est toute bonne: c'est le jour de plénitude. L'enfant qui y naît sera fort riche.

Au 16^e jour, au déclin commençant, *mandrorona ny volana*, c'est mauvais, car «quelque-chose a été soustrait à la lune, elle est blessée, écornée, échancrée: *dia ratsy ...fa efa nanafahana ka miratra ny volana*». — On dit aussi, alors, que, dans la lune ou la destinée qui en dépend, il y a lutte et blessures mutuelles, *mifandraatra*, parce que, au premier mois de l'année, en *alahamady*,

¹ p. 29. Cf. Diction. CALLET: *Anarana*. — Ces indications sur les noms suffisent ici. Ce n'est pas le lieu de traiter *ex professo* la question.

² p. 37.

³ Cf. «*Anthropos*» VIII (1913), p. 306 sq.

la période de déclin coïncide, pour son début, avec la fraction mensuelle *adimizana*, laquelle est l'ennemie d'*alahamady*¹. — Au sujet du déclin de la lune, on trouve ce dicton-tabou: «Faire une maison durant le déclin de la lune — On n'acquiert pas de richesse: *Manao trano mandritra ny fihenana ny volana* — *Tsy mahazo harena*².»

Au 20^e jour de la lune, le nouveau-né ne sera ni bien ni mal: *ny teraka amin' io tsy soa tsy ratsy*.

Au 21^e, jusqu'au 27^e, le déclin s'accélère et la destinée est de plus en plus déprimante. Ainsi, elle fait déchoir un *hova* ou homme libre,* dans une union avec une esclave, et un *andriana* ou noble, dans une union avec une *hova*: *raha hova, mandrorona amin' ny andevo; raha andriana, mandrorona amin' ny hova*³.»

Au 27^e jour, c'est mauvais, car c'est «jour à lune morte», *faty volana, ratsy izany*.

Au 28^e jour, et avant le premier de la lune suivante, — moments où la lune fait le pont, *teteza-mita*, et où elle passe de mort à vie, *maty koa velona*, — c'est bon, *ka tsara izany*⁴.

B. Action des destinées hebdomadaires.

Voici maintenant la portée de chacune des destinées des jours de la semaine.

Alahady, dimanche, est «jour fort, jour aîné, *andro mahery zokinandro*⁵». On ne peut enterrer les morts, du moins avant la tombée, le «brisement» du jour: *raha tsy folak' andro, tsy mandevina raha misy maty*; on craint que, promptement, une autre mort ne survienne: *malady hisy faty indray*⁶, et que cela ne fasse tomber et mourir dans la fleur de l'âge, *fandrao mahafolaka an-dantona*.

Un autre tabou d'*alahady* se trouve exprimé dans ce dicton: «On sort de deuil un dimanche. Il y aura de nouveau un mort. *Miala saona Alahady. Misy maty indray*².»

Alatsinainy, lundi, est un jour rouge, *andro mena*, jour propre aux abandons, aux adieux, aux prises de congé, *janaovam-pamoizana*, favorable aux purifications rituelles, *fanaovan' afana*, et propice aux enterrements, *fandevenana*. Parfois, encore, on dit que c'est un jour noir et fort, *andro mainty sy andro mafy ny alatsineiny*: noir, il convient aux morts qui s'en vont; fort, il réussit à retenir les vivants: *mitana mafy ny velona*⁵.

On trouve ce dicton-tabou: «Commencer une chose (un travail) le lundi — Ce sera long à se vendre. *Manomboka zavatra Alatsinainy. — Ela vao lafo*.» — Ou: Ce sera long à finir. *Ela vao vita*⁶.

Talata, mardi, est «un jour favorable, d'après les Anciens, léger et de bon sort: *andro tsara, hoy ny Ntaolo; ataony andro maivana sy tonon'*

¹ p. 38.

² Cf. STAUDING: «Bulletin de l'Académie malgache», vol. III (1904), p. 147.

³ p. 36.

⁴ Jeu de mot entre *malady*, prompt, et *alahady*. Cf. Diction. CALLET: *Alahady*.

⁵ Diction. CALLET: *Alatsineiny*.

⁶ STAUDING, loc. cit. p. 109, 198.

andro tsara». Il est propice aux «sorties» du souverain, *fivoahan' ny andriana*, aux prémices et inaugurations royales, *sy fanantaran' ny zavatr' andriana*, aux départs des expéditions, *fivoahan' ny tafika*.

Il répugne aux enterrements: «Enterrer le mardi, jour tout troué», dit un dicton; c'est-à-dire: c'est un sort de malheur sans fond, sans fin; on ne voit pas où s'arrêtera la mauvaise chance, ... et ... la mort. *Mandevina Talata. Andro gorobaka*¹. — On trouve encore: «Sortir de deuil un mardi. Cela rend nombreux les morts. *Miala saona Talata*. — *Mahabe ny maty*².» Ou bien: «Sortir de deuil un mardi. Il y aura de nouveau un mort. *Miala saona Talata. Misy maty indray*³.» On rencontre aussi ce tabou: «Se couper les ongles un mardi. — Ça fait mourir le père. *Manala hoho Talata*. — *Mahafaty ray*⁴.»

Alarobia, mercredi, est «de sort mauvais», *tonon' andro ratsy*. Car, disaient les anciens, le mercredi ne revient pas. *Ny alarobia tsy miverina, hoy ny ntaolo*.» — Il ne se réitère jamais tel quel. — Par exemple, un mercredi qui se trouve sur la fin d'un mois ne reviendra plus: avant son retour, avant le huitième jour, le mois suivant aura commencé. *Raha kely visa tsy lany ny volana, tsy misy iverenan' ny alarobia intsony fa efa tsy ampy herinandro: atao alarobia tsy miverina, fa efa ho lany ny volana*⁵.» C'est toute l'explication que donnent les vieillards.

Par suite, c'est un mauvais jour pour se mettre en voyage: on n'en reviendrait pas. Mais c'est un bon jour pour prendre congé des importuns, de ce qui gêne *fanavam-pamoizana*, pour chasser le mal au moyen de purifications, *fanavan' afana*, pour enterrer ou pour transférer les morts, *famadihana ny maty*, pour faire sur le défunt la cérémonie des pleurs, *fitomaniana raha mana-maty*. Car alors, tout cela, mal, malheur ou mort, ne reviendra plus⁶.

Alakamisy, jeudi, est jour «de bon sort», *tonon' andro tsara*. C'est un jour d'espérances, un jour d'avenir: «on compte qu'il y aura du bien, *manantena hisy*⁷.» C'est un jour propice à toutes les entreprises, sorties du souverain, prémices royales, départ et retour ou «montée», *fiakarana*, des expéditions. Aussi, se tient-on prêt pour le jeudi matin: une entreprise est-elle commandée pour le jeudi, on arrivera au rendez-vous le mercredi soir, à la nuit tombante, afin de pouvoir se lever sur place au jeudi, et être dispos dès l'aurore. C'est ce qu'on voulait signifier quand on disait: mercredi se lève jeudi: *alarobia mifoha alakamisy*⁸.

On ne peut ensevelir de mort le jeudi, et cela par souci pour les vivants, car il y aurait à craindre qu'il n'y ait encore un mort: *ny velona no ahina, sao misy indray maty indray ny sisa*⁹. Le mot *alakamisy* peut se décomposer

¹ Cf. STAUDING, loc. cit., p. 140.

² STAUDING, loc. cit., p. 144.

³ Ibidem, p. 247.

⁴ Ibidem, p. 142.

⁵ *Tantara ny Adriana*, p. 36.

⁶ p. 36. — Cf. Diction. CALLET: *Alarobia*.

⁷ *Hisy*: jeu de mot avec *misy*, «il y a», d'*alakamisy*.

matériellement ainsi: *ala*, enlever, *ka*, et par suite, *misy*, il y a. — Enlevez un mort, il y en aura un autre.

Au cas où le cadavre, déjà en décomposition, ne saurait attendre, on l'enterre quand la nuit est tombée, «quand le jour est brisé», *raha folaka ny andro*.

«Enterrer un jeudy, dit un dicton — Il y a de nouveau un mort. *Mandevina Alakamisy — Misy indray ny maty*¹.» Et un autre: «Se laver (se purifier après les funérailles), un jeudi — Cela fait qu'il y a de nouveau un mort. *Misasa alakamisy — Mampisy maty indray*².» — Ou encore: «Visiter ceux qui ont un mort, quand c'est jeudi — Cela fait qu'il y a du malheur. *Mamangy ny mana-maty raha Alakamisy. — Mampisy ny manjo*³.» — On trouve aussi: «Sortir de deuil un jeudy — Cela fait qu'il y a de nouveau un mort. *Miala saona Alakamisy — Mampisy maty indray*⁴.»

D'autre part, on rencontre ce dicton-tabou: «Travailler la rizière le jeudi — Cela fait que le riz aura beaucoup de poux (charançons). *Miasa tanimbary Alakamisy — Mahabe hao ny vary*⁵.» — Ou encore: «Travailler la rizière le jeudi — Cela ne fait pas rapporter (produire) la terre. *Miasa tanimbary Alakamisy — Tsy mahavokatra ny tany*⁶.»

Zomá vendredi, est un jour noir, *andro mainty*. Il est tantôt sort d'espoir, tantôt sort vide, «qui ne fait rien attendre»: *atao hoe zomá manantena, ary atao hoe tsy mahandriandry zomá*. En soi, il n'accompagne ni le bien ni le mal. *Ny zomá tsy miomba ny soa tsy miomba ny ratsy*. — C'est un jour d'enterrement⁷. — Cependant... on trouve ce dicton: «Sortir de deuil un vendredi — Il y a un mort de nouveau. *Miala saona Zoma. — Misy maty indray*⁸.»

Sabotsy ou *Asabotsy*, samedi, est un jour «gonflé», *andro mibontsina*. Car on y pleure les morts, on prend congé..., on pratique des purifications rituelles: *fa fitomaniana ny maty, fanaovana ny famoizana sy fanaovan' afana, zay no azy*⁹.

Un dicton dit: «Sortir de deuil un samedi — Il y a un mort de nouveau. *Miala saona Asabotsy — Misy maty indray*⁹.» Et un autre, dans un ordre d'idées différent, «pour une jeune femme, faire un ouvrage le samedi — Cela fait qu'elle n'enfante pas. *Manao zavatra Asabotsy — Tsy miteraka (zazavavy mbola tsy niteraka na bevohoka)*¹⁰.»

¹ Cf. STAUDING, loc. cit., p. 140.

² STAUDING, loc. cit., p. 139.

³ Ibidem, p. 145.

⁴ Ibidem, p. 144, 247.

⁵ Ibidem, p. 109.

⁶ Ibidem, p. 248.

⁷ *Tantara ny Andriana*, p. 36.

⁸ Cf. STAUDING: «Bulletin de l'Académie malgache», vol. III, p. 247.

⁹ STAUDING, loc. cit., p. 247. — A s'en tenir à ces dictons-tabous, on ne pourrait sortir de deuil que le lundi et le mercredi.

¹⁰ STAUDING, loc. cit., p. 113.

C. Action des destinées diurnes (de 24 heures).

Ces destinées des moments successifs du jour et de la nuit agissent surtout en fonction du soleil.

Le milieu de la nuit, en général, *misasak' alina*, n'est pas bon pour naître, et, si cette circonstance coïncide avec un jour violent, un jour *alahasaty*, par exemple, l'enfant deviendra «sorcier de maléfice, car ce sera un coureur de nuit: *dia mamosavy izany fa mpivoaka alina*¹».

Aux premier et second chants du coq, *maneno akoho* (vers 3 ou 4 heures), l'enfant nouveau-né sera un travailleur, car il ne reste pas couché la matin: *dia mpiasa izany fa tsy mandry maraina*.

Né quand le soleil commence à monter et «le dos des feuilles à sécher», *maimbohondravina*, l'enfant a bon augure: le jour s'élève, «le jour des lutins», l'aurore rouge éclate, jaillit à travers le nuages ou les brouillards: *miakatra andro, mipoaka andron-dolo*. — «C'est bon, car le jour des lutins est jour de Dieu: *tsara izany fa andron' Andriamanitra ny andron-dolo*», *hoy izy*¹.

A la sortie des bœufs vers les pacages, *mivoaka omby, jihahafan' ny omby homan-kanina*, l'augure n'est pas très bon. L'enfant aura du malheur: son bien se dispersera: car les bœufs l'ont quitté pour s'en aller et se disperser: *hah' alahelo izany, fa nilaozan' ny omby nihahaka*.

Les moments où le soleil frappe perpendiculairement les pannes inférieure et supérieure du toit (de 9 à 11 heures) est favorable: car, alors, l'enfant naît quand le jour monte. *Ny teraka mitatao hâratra*, «*tsara izany fa teraka miakatra andro*», *hoy izy*¹.

Et quand le soleil au zénith tombe perpendiculairement sur le faitage, la chance est à son comble: des richesses surabondantes sont suspendues sur l'enfant: *Ny teraka mitatao vovonana... mitatao izany fa hitatao harena*². — «Le jour statione et c'est bon, dit l'astrologue: *ny andro manâhana, ka tsara izany, hoy izy*. Découvrez le trou à riz, percez, débouchez le fond du parc à bœufs (pour que le soleil y pénètre et y apporte bénédiction?), car le jour est sur le point de faire sa visite (par la porte de l'ouest, en commençant à décliner): *sokafo ny lava-bary sy tataho vody fahitra, fa efa hitsidika ny andro*. L'enfant qui va naître ne demande qu'à tomber (du sein de la mère): *tiany holatsaka ny zaza ho teraka*.

A 1 heure, quand les rayons visitent la case, sur le seuil de l'ouest, de grandes bénédictions arrivent au nouveau-né que salue l'astre glorieux: il sera riche.

Au soleil incliné, vers deux heures, c'est une destinée de déclin. L'enfant s'il n'est pas dur à la tâche et âpre au gain perdra, répandra par terre tout ce qu'il a: *Ny teraka latsak' andro, mihilana ny masoandro*, «*mihilana izany, ka raha tsy mahery mila harena, firara-karena izy*» *hoy izy*.

Celui qui naît au jour finissant, au contraire, *ny teraka harivariva*, aura beaucoup de biens: c'est le moment où l'on rabat et rassemble les bœufs pour

¹ *Tantara*, p. 34.

² Cette dernière phrase malgache nous paraît avoir été, par erreur, appliquée, dans le texte du P. CALLET, au moment suivant: la visite du soleil, vers 1 heures.

les rentrer, *mangoron' omby any an-tsaha*: l'enfant sera riche; il «ramassera» en grand, *manan-karena izany fa angonina mody ny omby*¹.

Qui naît au moment où l'on attache le petit veau dans la case, à l'endroit d'*asombola* (au sud, sud-est) sera riche: il aura beaucoup d'argent, de *vola*. *Ary ny teraka am-pamatoran' omby kely*, «*mpanankarena izany fa ho amin' ny asombola itoeran' ny omby kely, hoy izy.*» — Ici l'action de la destinée diurne se double de celle de la destinée lunaire localisée.

Celui qui naît au soleil couché, «au soleil mort, *teraka maty masoandro*», quand tout se rassemble et rentre: volailles et gens..., *amin' ny fiangonan' ny zavatra rehetra*, sera heureux et bien pourvu, *ka manan-karena, hoy izy, fa miditra ny akoho sy ny zavatra rehetra ka tsara izany*. Il aura une destinée de «recueillement», si l'on peut dire, et saura thésauriser.

Naître au moment où tout le monde est bien réuni pour se coucher est excellent. *Ary teraka vory fandy: «tsara io»*. — L'enfant ne saurait être malheureux ni mauvais. *Tsy mety malahelo io tsy mety. ho ratsy*, dit l'astrologue, *hoy ny mpanandro*. Il en est de même au moment où tout le monde est encore couché, le matin: *na vory fandry hariva, na vory fandry maraina*².

Au tiers de la nuit, — *ny teraka mitelo alina*, — la destinée n'est pas bonne: «Ce sera là un dormeur, toujours assoupi; l'enfant sera paresseux, et malheureux. *Be torimaso izany fa ho kamo izany... ka holahelo.*»

Telles sont les diverses «vertus» des destinées diurnes qui se partagent le jour et la nuit. On le voit, elles agissent sur l'homme principalement, presque uniquement, par la naissance.

Conclusion: Degré de déterminisme des Destinées.

Nous voilà renseignés sur les différents et multiples degrés de bienfaisance ou de malfaisance de toutes les destinées, dont les influences s'entrecroisent d'une manière complexe sur chaque existence humaine. En dernière analyse, d'après les croyances des *Merina*, d'où leur vient, à chacune d'elles, leur vertu propre? De Dieu, sans doute, puisqu'elles-mêmes, en tout que destinées, viennent de Dieu.

Cette provenance ou cette dépendance divine, on semble la revendiquer d'une façon plus saillante pour les vertus lunaires de violence, comme celles des «bouches» d'*alahamady*, d'*asorotany*, d'*alakaosy*, d'*adijady*. — «C'est le sort dont Dieu a doué la Lune, proclame-t-on, qui la fait lune à destinée violente, violente à tuer père et mère: *ny tononandro nanaovan' Andriamanitra ny Volana no maha-maherivintana azy hahafaty raiamandreny*³.»

On voit donc comment les destinées déterminent la vie et l'activité humaine. — Mais jusqu'où va cette détermination. Est-elle, même, rigoureusement fatale? — Quel est le degré de déterminisme fatidique que leur reconnaissent les *Merina*? Et quelle part de liberté propre prétendent-ils pouvoir retenir?

¹ p. 34.

² p. 35.

³ p. 33.

De soi, la vocation-destinée est fatale. Elle poussera l'enfant jusqu'au bout, jusqu'au bout de la portée de sa détermination. Le principe est ferme, et constamment rappelé: Quoique fassent les gens, ils sont portés par leurs destinées; qu'ils fassent le bien ou le mal, c'est leur destinée qui les porte. *Na inona na inona no ataon' ny olona, dia entin' ny vintany izy; na soa na ratsy ny ataony, dia ny vintany no mitondra azy.* Car c'est une chose dont on ne peut se départir; forte est la destinée qui vient de Dieu. *Fa zavatra tsy azo ialana, mahery ny vintana avy amin' Andriamanitra*¹. Et l'on dit en proverbe: Le désir n'est point attrapé par la destinée: *ny faniriana tsy takatry ny vintana*. Vous enviez la destinée d'autrui et sa richesse, disant en votre âme et même de bouche: il a de la chance, lui, d'être riche: *mananjara izy manan-karena*. Mais c'est en vain, c'est parole perdue, c'est désir impuissant: *Kanjo ny vavanao foana no maniry sy ny fanahinao*: «c'est votre bouche qui désire, et votre âme..., et vainement.» — Votre destinée n'égale pas celle d'autrui: *ny vintana tsy itoviana amin' ny vintan' olona*; et vous, vous êtes empoigné par la vôtre: vous ne pouvez avoir ce que vous enviez: *savihin' ny vintana hianao, ka tsy mety mahazo*². — Un dicton dit encore: «Un tel n'est pas dégagé de sa destinée, sans doute: c'est pour cela qu'il ne gagne rien et qu'il est malheureux. *Tsy afa-bintana angaha, no tsy mba mahazo, fa malahelo*.» Et un autre: «Il n'est sans doute pas dégagé de sa destinée, celui-là, à qui on a bien essayé d'enlever la destinée, mais qui, malgré cela fonce à coups de corne sur père et mère. *Tsy afa-bintana angaha iny, no nalam-bintana hiany, ka manoto raiamandreny*.» Ou bien: «C'est pour cela qu'emporté par elle, il est mauvais garnement et devient sorcier de maléfice: *no nalaim-bintana ka ratsy fanahy, koa mamosavy*.»

«Telle était l'idée des anciens, poursuit le vieillard consulté. *Izany no hevitrany ny Ntaolo*: si la destinée est de mourir, la vie ne peut être retenue, et si la destinée est de vivre, la vie ne peut être tuée: *raha vintan-ko faty, tsy mba azo hazonina ny aina; ary raha vintan-ko velona, tsy mba azo vonoina ny aina*³.» Et si l'on est empoigné par une destinée quelconque³, ou par un sortilège, ou par un maléfice, on ne peut mourir, si sa destinée est de vivre: *ka raha savihan' ny vintana, na vorehinà na mosavina, dia tsy mety maty raha vintan-ko velona*. Et si sa destinée est de mourir, épuisât-on tous les remèdes, il faut mourir: *ary raha vintan-ko faty, raha lany aza ny fanafody, tsy maintsy maty*. Car la destinée est plus forte que tout: *fa mahery ny vintana noho ny zavatra rehetra*³.

Tout cela est vrai, ...mais à une condition; c'est que cette destinée reste bien elle-même, qu'elle ne soit pas altérée.

Or, précisément, en certains cas et avec de certains rites, on peut, les professionnels peuvent la modifier. Si elle est trop dure et trop violente, il y a des procédés ou des recettes qui parviennent à la corriger. Les astrologues, sans doute, ne semblent pas avoir le pouvoir d'imposer à quelqu'un une destinée à la place d'une autre, car la destinée ne peut venir jamais que

¹ p. 47.

² p. 22.

³ Ici: destinée, sort autre que la destinée propre de l'individu.

du monde supra-terrestre et finalement de Dieu. Mais, en se munissant au préalable d'une certaine assistance surnaturelle, ils deviennent à même d'épurer la destinée qui est déjà sur un enfant, de rendre inoffensive celle qui tombe sur une entreprise...

Et ainsi, pourvu que l'on sache faire, la liberté humaine reprend sa revanche, et artificieusement, en partie reprend ses droits. Là comme partout, il y a des «accommodements avec le ciel».

Et, du même coup aussi, la responsabilité humaine reprend ses charges: tantôt très partielles seulement, tantôt presque entières. — «La plupart des destinées, dit le document, peuvent être enlevées (corrigées). *Ny ankabiazana dia azo alaina*. Lorsque quelqu'un est délivré par le praticien, il n'est plus emporté par sa destinée, mais il est porté par son intention, son vouloir propre: *raha afakan' ny mpanala vintana, dia tsy entin' ny vintana intsony izy fa entin' ny fanahy nahiny*. C'est son intention qui n'est pas bien, s'il fait ce qui n'est pas bien: *ny fanahiny no tsy mety raha manao tsy mety izy*. Sans doute, il peut être ensuite pris par un maléfice humain, mais cela, ce n'est pas la destinée, car elle a été enlevée (corrigée) par l'exorcisme: *azon' odin' olona angaha, fa tsy vintana, fa efa afakan' ny faditra*¹.

On voit donc que la Morale aussi reprend souvent ses droits, et peut-être ses sanctions.

Dans cette enfantine philosophie de la vie, optimiste et très compréhensive, finalement tout s'accommode: et l'imputabilité du mal que l'on commet et la brutalité du maléfice humain que l'on subit, et le déterminisme de la Providence dont on dépend. C'est un vieux sage d'entre les Merina qui nous le dit:

«La coulpe (ou la censure?) c'est une chose mauvaise; le maléfice humain, c'est une calamité; la destinée c'est la vocation échue qui précède et qui conduit. *Ny tsiny zava-dratsy, ny mosavin' olona, dia loza; ny vintana, dia anjara mialoha sy mitari-dálana*¹.

Ainsi agit sur l'homme la Destinée. Mais, si son action n'est pas absolument fatale, c'est donc qu'il y a une réaction et que l'homme, l'astrologue du moins, agit sur les destinées.

Nous allons étudier cette action, dans le prochain article.

(A finir.)



Zur materiellen Kultur der Kaffern.

Von Fr. ÄGIDIUS MÜLLER, O. Trapp., Abtei Mariannhill, Südafrika.

1. Kleidung und Schmuck. (Tafeln I—IV.)

Die Art der Anfertigung kaffrischer Perlenornamente und Bekleidungs-sachen ist im Artikel von P. MAYR, „Anthropos“ II (1907), S. 633 ff., bereits eingehend beschrieben. Zur weiteren Erläuterung dieses Gegenstandes mögen hier eine Reihe Bilder nebst Erklärungen folgen.

Tafel I.

1. *Isinene*, der vordere Teil eines *umutsha*, Lendenbedeckung von Ziegenhaut, aus kleinen zusammengebundenen Hautstreifen gemacht; für Männer.
 2. *Ibeshu*, der hintere Teil eines *umutsha*, aus Ziegenhaut; für Männer.
 3. *Iqagu*, der vordere Teil eines *umutsha*, aus Rinds- oder Ochsenhaut; für junge Burschen.
 4. *Umcunu*, der hintere Teil des *umutsha*, aus Kuh- oder Ochsenhaut; für junge Burschen. Die Anfertigung der unter 1 bis 4 genannten Lendenbedeckungen ist Sache der Männer und Burschen.

5. *Umutsha* für Mädchen. Diese Form ist ein vollständiger Lendengürt resp. eine Schambedeckung aus Glasperlen nur für Mädchen. Der Name *umutsha* wird auch gebraucht, wenn der vordere herabhängende Teil fehlt. Dieser Teil, die eigentliche Schambedeckung, kommt auch für sich allein vor und heißt dann *isigeke*.

6. *Uyaxa*, eine besondere Form der Lendenbedeckung aus nur schwarzen und weißen Glasperlen, nur für Mädchen. Das vorliegende Muster verrät, wie auch einige andere Perlenstickereien der folgenden Bilder, künstlerischen Geschmack.

7. Vier verschiedene Muster von *isigeke*, Schambedeckung aus Perlen für Mädchen vom dreizehnten Jahre ab. Von diesem Alter an fehlt die Schambedeckung für Mädchen nie. Die Formen resp. Muster sind mannigfach.

8. Vier verschiedene Muster von *isigeke*, Schambedeckung aus Perlen für erwachsene Mädchen bis zur Heirat. Bei festlichen Gelegenheiten sowie bei warmem Wetter in der Hütte tragen die Mädchen gewöhnlich keine weitere Lendenbedeckung. Bei kaltem Wetter und bei der Arbeit auf dem Felde tragen jedoch die Mädchen gewöhnlich, und bei Gängen in die Stadt immer, über das *isigeke* noch ein Lendentuch.

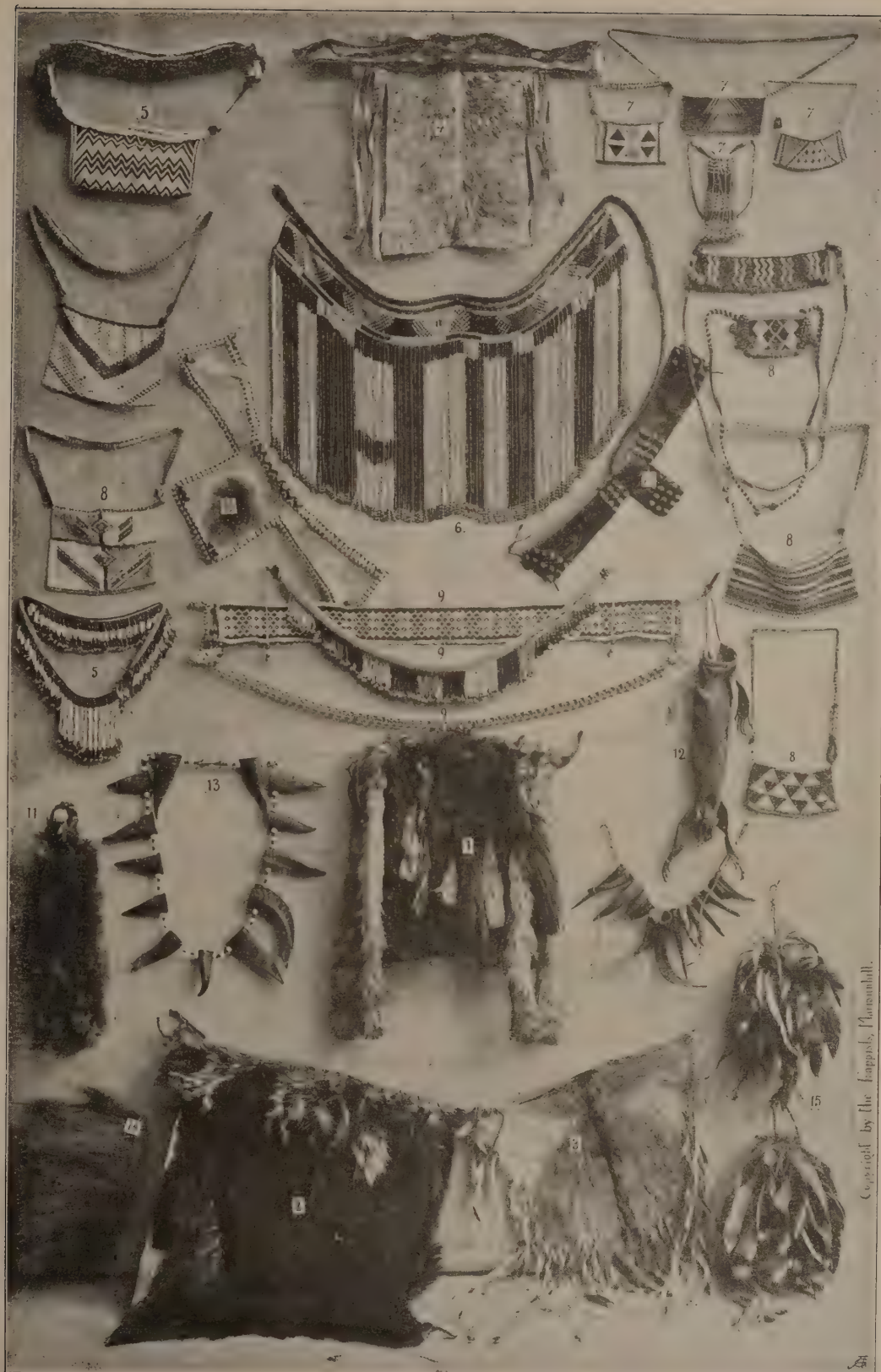
9. Drei Muster von *umutsha*, Lendengürtel für erwachsene Mädchen aus Perlen, der bei festlichen Gelegenheiten unmittelbar unter dem oberen Teile des *isigeke* (Schambedeckung) getragen wird.

10. Zwei Muster einer besonderen Art des hinteren Teiles einer Schambedeckung aus Rindsleder für Mädchen, *umncunu* ist der Name.

11. *Isikwama*, Tasche für Männer, aus dem Pelz eines *imbila* (kaninchenähnliches Tier) verfertigt, dient zum Aufbewahren kleinerer Gegenstände, wie Schnupfdose, Medizinen etc.

12. *Isikwama*, Tasche aus der abgezogenen Haut einer Eidechse. Zweck wie Nr. 11.

13. Zwei verschiedene Muster eines *umgexo wezimpondo*, Halsband aus Ziegen- oder Rehhörnern, wird hauptsächlich von Häuptlingen, ihren Räten,



Copyright by the Kappels, Maranville.

Photo von Br. Müller.

Tafel I:

Anthropos XII-XIII.

Kleidung und Schmuck der Kaffern.

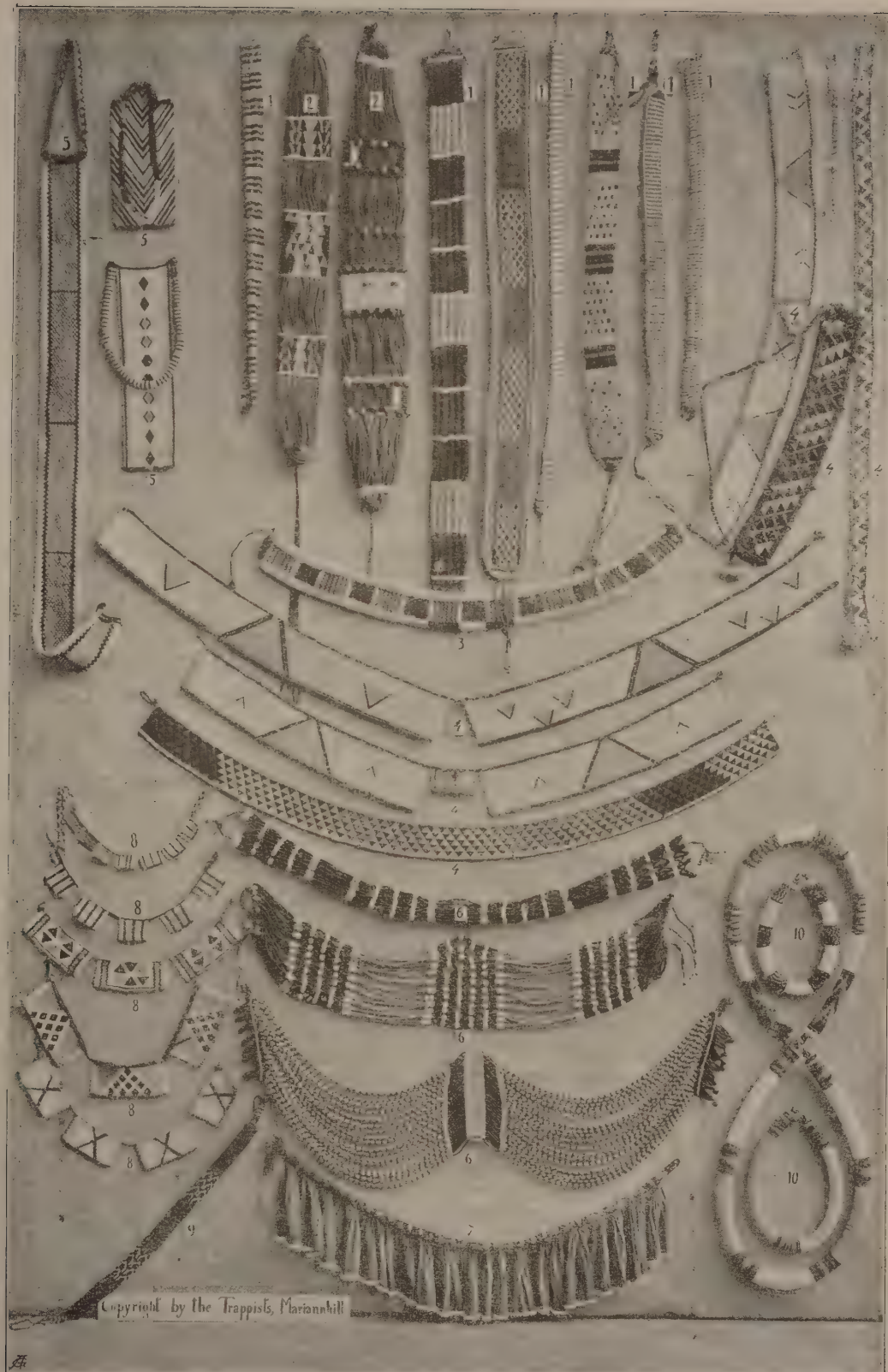


Photo von Br. Müller.

Tafel II:
Kleidung und Schmuck der Kaffern.

Anthropos XII-XIII.

Doktoren, Wahrsagern und Zauberern getragen. Die Höhlungen der Hörner dienen zum Aufbewahren von Medizinen und Giften, u. a. auch solchen, die die Kraft haben sollen, Mädels in bestimmte Burschen verliebt zu machen, sowie von den entsprechenden Gegengiften.

14. *Isigcogco*, Mütze aus dem Pelz eines schweinartigen Tieres.

15. *Umkwitshimane*, Kopfschmuck aus Eulenfedern. *Isidhlodhlo* ist der Name, wenn der Schmuck aus den längeren Federn des *isakabuli*-Vogels besteht. Von Männern und Burschen getragen.

Tafel II.

1. Sieben verschiedene Muster von Gürteln aus Perlen. Dieselben werden von Burschen gewöhnlich oberhalb der Hüften, von Mädchen etwas tiefer um den Leib getragen bis zur Heirat. Die Muster sind mannigfach; der Name ist *isibamba*.

2. *Isibamba*, zwei verschiedene Muster von Gürteln aus geflochtenen Grasnähen mit Perlen besetzt. Die Muster sind mannigfach. Diese Form von Gürteln wird nur von Weibern getragen.

3. *Umutsha*, eine besonders beliebte Form eines *umutsha* (Lendengürtel) für Mädchen aus roten und weißen Glasperlen. Wird bei Festen, wie Tanz und Hochzeit, getragen.

4. *Ibulezi*, sechs verschiedene Muster von breiten Perlenbändern. Diese werden über Schulter und Brust wie eine Schärpe, meist nur von unverheirateten Burschen und Mädchen, getragen.

5. Drei verschiedene Muster von *ulimi* oder *ixama*, kurze oder lange, breite oder schmale Perlenstreifen, die mittels einer Perlenschnur von Burschen und Mädchen am Halse befestigt werden und über die Brust herabhängen.

6. *Istimane*, von anderen *likali* genannt, Gürtel von locker zusammengeknüpften Perlenschnüren von gewöhnlichen dicken Glasperlen, wird nur von Mädchen über den Bauch getragen.

7. *Umnqwazi*, ein mit Perlen besetzter Tuchstreifen, der vom Weibe aus Achtung vor ihrem Manne gleich nach der Heirat bis zur Geburt des ersten Kindes um den Kopf (über die Stirn) getragen wird. Aus einem mit Perlen und Messingknöpfen besetzten Kattunstreifen gemacht. Dies ist die gewöhnlichere Form. Dieser Gebrauch, den Mann sowie dessen Verwandte zu ehren, heißt *ukuhlonipa*.

8. *Amagcagcana*, um eine Perlenschnur gereimte Zwei- bis Fünf-Perlenvierecke, die als Halsschmuck von Burschen und Mädchen getragen werden. Die Muster sind äußerst mannigfach.

9. Eine andere Form von *umnqwazi* (siehe Nr. 7).

10. *Umgingqo* (auch *umgungqulu* genannt) sind dicke mit Perlen besetzte Ringe, deren einer oder mehrere von jungen Burschen und Mädchen um den Hals, die Hüfte oder noch tiefer getragen werden.

Tafel III.

1. *Itongwane*, aus einer kleinen Kürbisart gemachte gewöhnliche Schnupfdosen für Männer und Weiber.

2. Mit Messingdraht eingelegte Dosen, von Räten, Doktoren und angesehenen Männern benutzt.
3. Schnupfdose eines Häuptlings, reich mit Messingdrahtfiguren eingelegt.
4. *Itongwane*, etwas größere Dosen, aus Kürbissen gemacht und mit Perlen bestickt. Zum Aufbewahren von Öl, welches zum Einreiben des Körpers der Mädchen dient.
5. Dosen, ähnlich gemacht wie Nr. 4. Zum Aufbewahren von *amaka* (rote Farbe) nebst geriebenem, wohlriechendem *umtomboti*-Holz zum Färben und Einreiben des Körpers der Burschen und Mädchen, wenn sie einander besuchen oder zur Hochzeit gehen.
6. Mit Perlen besetzte Schnupfdosen für Burschen und Mädchen.
7. Eine Sorte von Schnupfdosen aus dickem Ried (*umhlanga*) mit Perlen umstickt, werden von Burschen und Mädchen um den Hals gehängt.
8. *Umgexo womtomboti*, Halsband aus Perlen und Stäbchen von wohlriechendem *umtomboti*-Holz, getragen von verheirateten Männern und Weibern.
9. *Umnaka*, steifes, breites Perlenhalsband, von Burschen und Mädchen getragen.
10. *Umqayazo* oder *impanga*, ein Schmuck, aus behaartem Leder mit Messingknöpfen besetzt oder aus Perlen verfertigt, wird von Burschen und Mädchen am Hinterkopf befestigt. Die kleinen Formen mit den Nüssen können auch über den Fußgelenken getragen werden.
11. *Isikwama*, Perlentäschchen, von Mädchen und Burschen am Halse getragen, dient als Schmuck und zur Aufbewahrung kleiner Gegenstände.
12. *Isigogco*, Ehering, wird von einer Art Baumwachs gemacht, ist mit den Haaren wie verwachsen und kann gegen Zahlung eines Ochsen an den Häuptling nur von Männern getragen werden.
13. Einige andere Formen von *umnqwazi* auch *umqelo* genannt, schmale oder breitere Perlenbänder, die von Bräuten oder Weibern bis zur Geburt des ersten Kindes oder von Mädchen getragen werden. Das Band wird über die Stirn am Hinterkopf zusammengebunden.
14. *Umgexo*, Halsband. Diese Art ist aus Schneckenhäuschen zusammengeknüpft und wird von kleinen Mädchen und alten Weibern getragen.
15. *Umgexo wendowocwata*, Halsband aus Perlen und Wurzelknollen, welche letztere als Mittel gegen Husten genommen werden. Das Halsband wird meist von alten Weibern getragen.
16. *Ujobe*, ein Schmuck aus Perlen und Pflanzenfaserquasten, der von Burschen und Mädchen am Hinterkopf, wie ein Zopf befestigt wird.
17. *Inqinyana* oder *amajombolo*, zwei Ohrgehänge aus Perlenquasten, die mit einer doppelten Perlenschnur, welche unter dem Kinn hängt, verbunden sind. Werden von Burschen und Mädchen getragen.
18. Verschiedene Arten von *amajombolo*, von Burschen und Mädchen getragen.
19. *Indweba*, ein Flötchen aus starkem Schilfrohr, dient zuweilen Burschen und Mädchen als Schmuck in den Ohrläppchen.
20. *Isiqaza*, Ohrläppchenpfropfen aus Knochen, wird von Männern getragen.



Photo von Br. Müller.

Tafel III:

Anthropos XII—XIII.

Kleidung und Schmuck der Kaffern.



Copyright by the Trappists, Mariannhill.

Photo von Br. Müller.

Tafel IV:

Anthropos XII—XIII.

Kleidung und Schmuck der Kaffern.

21. *Umqelo wenziswa*, eine vom Kopf herab über das Gesicht hängende doppelte Perlenschnur, von Burschen getragen.

22. *Umgexo womakoti*, ein Perlenhalsband für Bräute.

23. *Isigciso*, Perlenschnur, die in verschiedenen Farben gemacht wird, weiß, rot oder blau, wird um Hand- oder Fußgelenke gewickelt.

Tafel IV.

1. *Itikiti*, ein Perlenschmuck, der in dieser Form von Burschen und Mädchen der *Amabaca*-Kaffern am Halse herabhängend getragen und anderswo *ulimi* genannt wird. Die kleineren Muster werden von Kindern getragen.

2. *Amapohlo*, Kette von dicken Glasperlen, welche von Mädchen um den Hals oder um die Fußgelenke gewickelt wird.

3. *Isipanga*, Armband aus Schneckengehäusen, von Männern getragen.

4. *Ubusege*, Drahringe mit kleinen Messingringen verziert, werden von Burschen und Mädchen um Arme und Beine getragen.

5. *Isipandhla*, breite, von Gras geflochtene Grasarmbänder, von kleinen Burschen und Mädchen getragen.

6. *Uqondo*, Halsband aus Gras, von Burschen und Mädchen getragen, ist nach dem Namen der Grasart benannt, aus dem es gefertigt wird.

7. *Inkasa*, mit Messingdraht, ähnlich wie Gitarrensaiten umwickelte Schnüre, werden von Burschen und Mädchen um Arme und Beine getragen.

8. *Isiqu sotshani*, große Ringe aus Gras, und *isiqu somtomboti*, kleine Ringe von aus wohlriechendem Holz verfertigter Stäbchen. Erstere werden von Knaben und Mädchen um den Hals, letztere von Männern um die Handgelenke getragen.

9. *Umbijo*, große und kleine Ringe aus gedrehten Grasschnüren; werden von kleinen Knaben und Mädchen um den Hals getragen.

10. *Isipanga sesimbata*, Armband aus Muscheln, wird nur von Männern getragen.

11. und 13. *Umpulu*, dicke Ringe aus Gras oder Draht, werden von kleinen Burschen und Mädchen um Hals und Handgelenke getragen.

12. *Inqema*, Armband aus einem Grasstengel von besonderer zäher Grasart gedreht; von kleinen Buben und Mädchen getragen.

14. *Amasongo*, Metallringe verschiedener Form, werden von Burschen und Mädchen um Handgelenke und Arm getragen.

15. *Induku yokusina*, ein mit Perlen verzierter Tanzstock; wird von Burschen und Mädchen beim Tanz nach dem Takt des Gesanges und Tanzes geschwungen und gestoßen.

16. *Isiqamfu*, Perlenschmuck, der wie eine Schärpe von Burschen und Mädchen getragen wird.

17. *Umasitike*, ein Perlenschmuck, der von Burschen und Mädchen, auf einem Ohr herabhängend, auf dem Kopf getragen wird.

18. Wie 17., andere Formen.

19. Noch einige Muster von *amagcagcana*, an einer Perlenschnur befestigte Perlenvierecke, die von Burschen und Mädchen am Halse getragen werden.

20. *Umgeo wesangoma*, Halsband aus Pflanzenfasern mit eingeflochtenen Perlen, wie es an manchen Orten, besonders von Wahrsagerinnen, getragen wird.

21. *Isibebane*. Perlenvierecke, die an einer Perlenschnur am Halse herabhängend getragen werden; die Muster sind mannigfaltig.

22. Noch drei verschiedene Muster von *umqwazi*, Perlenbänder, die von Bräuten aus Ehrfurcht vor dem Manne bis zur Geburt des ersten Kindes über der Stirn getragen werden.

23. Noch ein Muster eines Perlengürtels (*isibamba*) für Burschen und Mädchen.

24. Noch ein Muster eines Gürtels zur Schambedeckung des Mädchens gehörig. Siehe frühere Erklärung unter *umutsha* und *isigeke*.

25. *Impangele*, Halsperlenschmuck, aus Perlendreiecken bestehend, für Burschen und Mädchen.

2. Flechtwaren. (Tafel V.)

Während bei den Kaffern ein jedes Weib resp. Mädchen mit der Anfertigung der Perlenschmucksachen vertraut ist und solche für sich und den Mann resp. den Bruder und Geliebten anfertigt, so gehört bei den Flechtwaren nur die Anfertigung der Besen und gewöhnlichen Matten zu den Obliegenheiten eines jeden Weibes. Die Anfertigung der Körbe versteht nicht jedes Weib, und die besseren Körbe, wie Nr. 1 und 3, werden gewöhnlich handwerksmäßig von einzelnen Männern hergestellt, während die Anfertigung von Bierseiher und von besseren gemusterten Eßmatten von einzelnen Weibern als besondere Profession betrieben wird. Das Flechten geschieht mit freier Hand, nur bei den Körben Nr. 1 und 3, die nicht geflochten, sondern bei welchen die einzelnen Grasringe mittels fibröser Palmblattstreifen oder sonstigen Pflanzenbaststreifen übereinandergenäht werden, bedient man sich eines starken spitzen Holzstabes zum Vorstechen der Löcher.

1. *Imbenge*, Korb aus Gras, mittels fibröser Streifen von Palmblättern zusammengenäht, dient zum Speisevorsetzen, wie gekochte Maiskolben, gedämpfte Süßerdäpfel etc.

2. *Unyazi*, Korb aus Gras allein, geflochten; dient gleichem Zwecke.

3. *Iqoma*, großer Korb aus Gras mit Palmblattstreifen genäht, dient zum Gemüseholen als Maisgefäß usw.

4. Kleines, zierliches, aus Gras geflochtenes Körbchen, dient zum Aufbewahren von Kleinigkeiten.

5. *Ivovo*, Bierseiher, zwei Muster, aus Gras geflochten. Bei den Kaffern wird die Bierwürze in Gärung gesetzt, bevor das Malzschrot daraus entfernt ist. Nach 12- bis 20stündiger Gärung wird die noch gärende Masse in den schlauchartigen Bierseiher geschüttet und die dickflüssige Masse wie nasse Wäsche ausgewunden.

6. *Ivovo*, Bierseiher aus den Blättern einer Palmenart.

7. *Isikwama*, eine Tasche aus Palmblattstreifen geflochten, zum Aufbewahren von Kleinigkeiten, wie Medizin, Perlen etc.

8. *Isiketo*, kleiner Seihlöffel aus Palmblattstreifen zum Abschöpfen etwa zurückgebliebener Hülsenteile, wenn das Bier zum Trinken vorgesetzt wird.

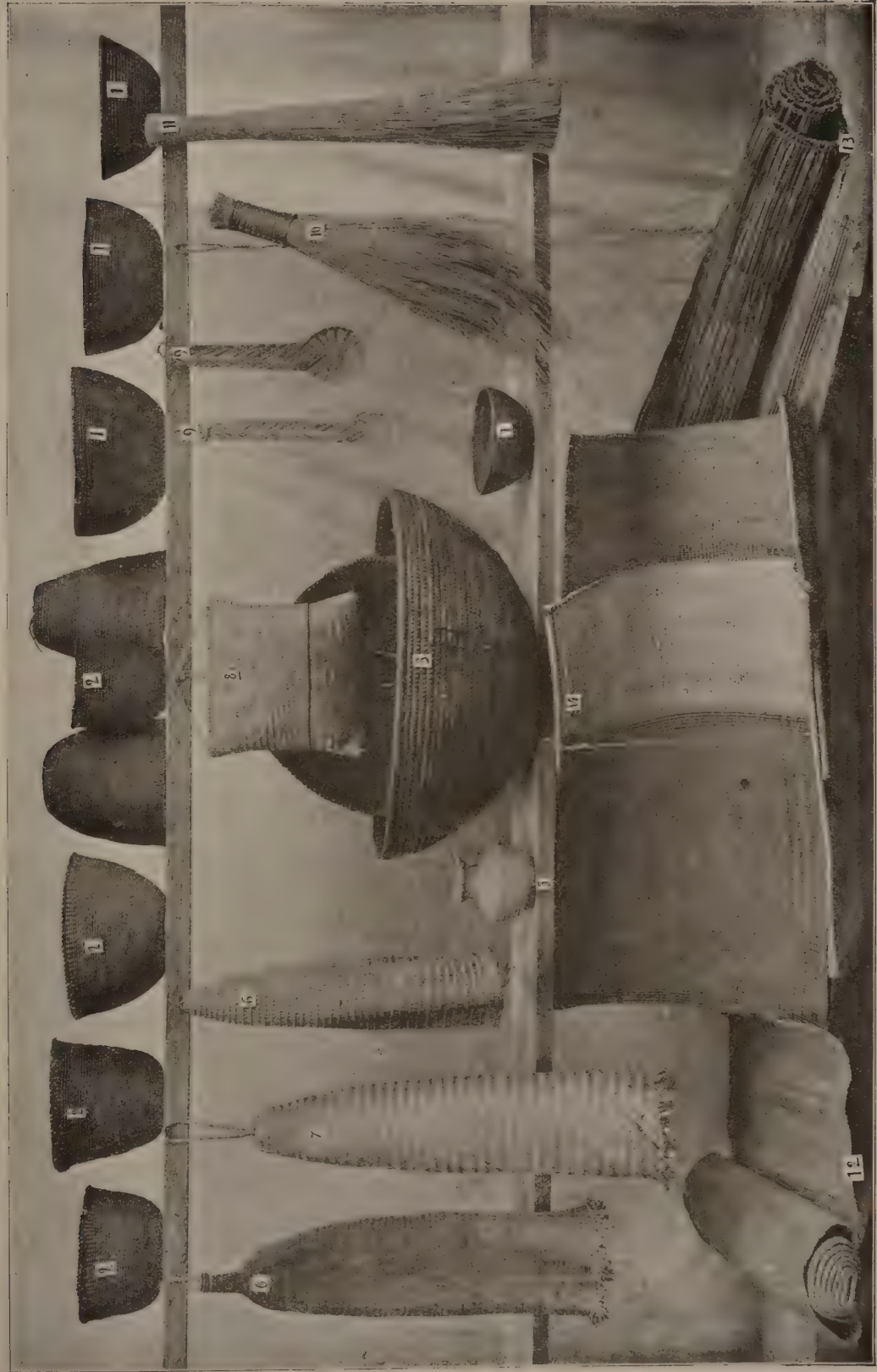


Photo von Br. Müller.

Tafel V:
Flechtwaren der Kaffern.

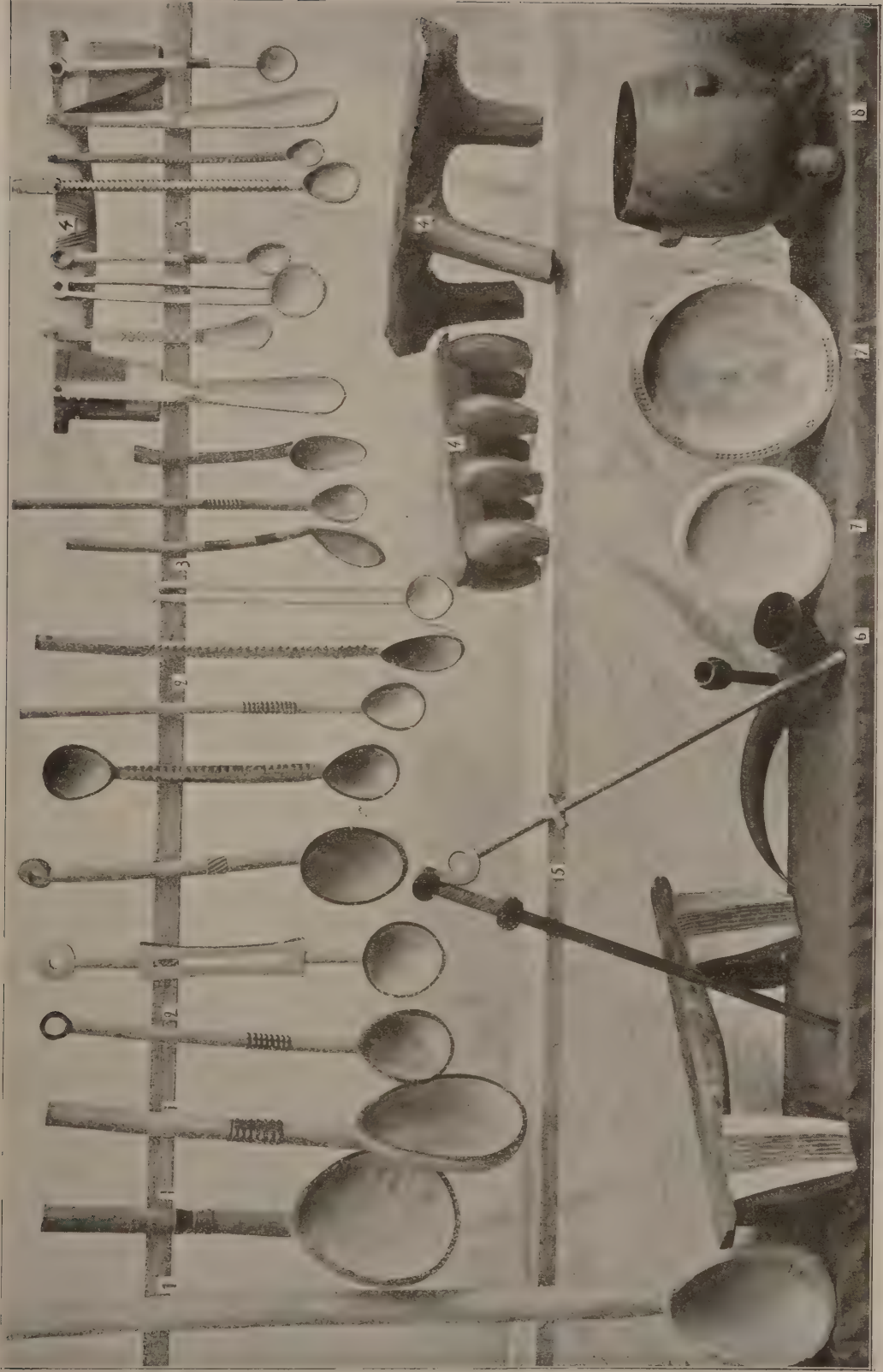


Photo von Br. Muller.

Tafel VI:
Holzwaren und Holzgeräte der Kaffern.

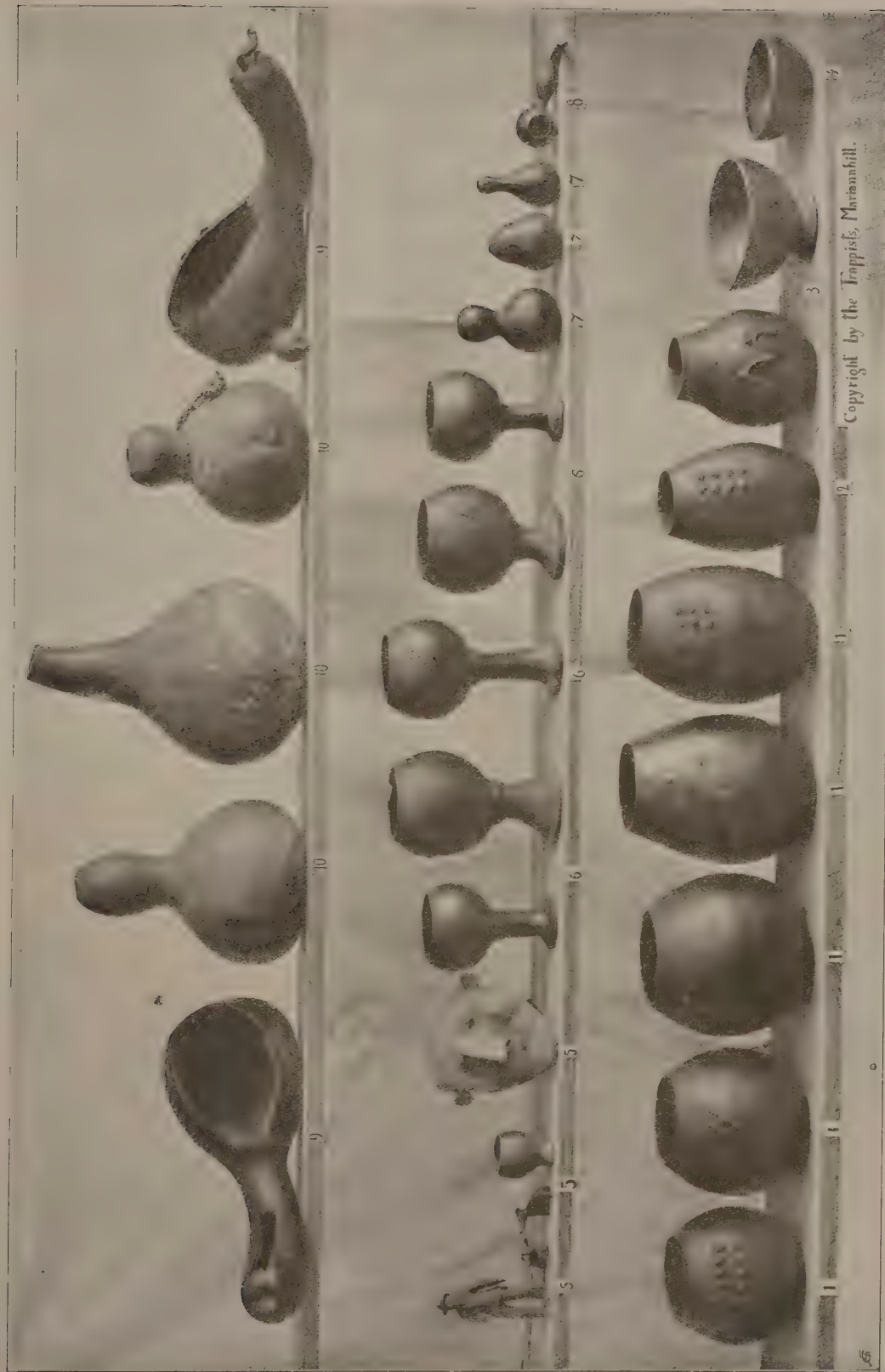


Photo von Br. Müller.

Tafel VII:
Tonwaren der Kaffern.

9. *Umtshanelo*, Besen aus Gras gemacht und mit Grasschnüren zusammengebunden.

10. *Umtshanelo*, Besen aus dem Schaft einer Palme geklopft, bis die Fasern locker werden.

11. *Ukuko*, Matte aus Gras zum Schlafen oder Sitzen. Die einzelnen nebeneinandergelegten langen, steifen Grasstengel werden durch quer laufende Bindfaden oder Grasschnüre miteinander verbunden.

12. *Ucansi*, Matte aus grobem Gras zum Schlafen oder Sitzen. Diese Art ist roher gearbeitet als Nr. 11.

13. *Isitebe*, Matte aus Gras, um Essen darauf vorzulegen. Diese Matte ist ausschließlich aus Gras, webeartig und mit Verzierungen geflochten.

3. Holzgefäße und Holzgeräte. (Tafel VI.)

Die Anfertigung kaffrischer Holzwaren, meist Haus- und Küchengeräte, geschieht mit keinem anderen Instrument als Beil und Messer und etwa noch einer Glasscherbe als Schaber. Dieses Fach wird meist handwerksmäßig von einzelnen Männern ausgeübt.

1. *Ukezo*, große Holzlöffel zum Rühren beim Bierkochen.

2. *Ukezo*, mittelgroße Holzlöffel zum Rühren und Essenausschöpfen.

3. *Ukezo*, kleine Holzlöffel, zum Essen und Füttern der Babies dienend.

4. *Isicamelo*, teils aus gegabelten Ästen gemacht, teils aus einem Stück Holz geschnitzt, dient als Kopfkissen und als Stuhl.

5. *Iqabango*, geschnitzte, kurze, oft mit Messingdraht oder Perlen verzierte Stöcke, als Tanzstöcke dienend.

6. *Igudu*, Pfeife aus Kuhhorn mit eingesetztem Holzröhrchen, auf welches ein ausgehöhlter Stein zur Aufnahme des Tabaks — gewöhnlich Hanftabak — gesteckt wird. Das Kuhhorn wird mit Wasser gefüllt und der Rauch mit vollem Munde aus dem dicken Ende des Kuhhorns gezogen.

7. *Umcengezi*, flache Holzsteller, einer davon mit ausgeschnitzten Randverzierungen, dienen zum Speisevorsetzen.

8. *Itunga*, Melkkübel aus einem Stück Holz geschnitzt.

4. Tonwaren. (Tafel VII.)

Die Herstellung von Tonwaren wird bei den Kaffern handwerksmäßig von einzelnen Weibern ausgeübt und beschränkt sich fast nur auf größere oder kleinere Biertöpfe. Seltener werden schüsselartige oder becherförmige Gefäße hergestellt. Das Formen geschieht frei mit den Händen, an der Innenseite der Gefäße bedient man sich eines runden glatten Steines. Nach ein paar Wochen Trocknens an der Luft werden die Gefäße in ein Erdloch gestellt und je nach der Größe der Gefäße zwei bis drei Stunden lang ringsum ein Feuer unterhalten. Die so erhaltenen Tongefäße sind sehr zerbrechlich und von schwarzer Farbe, da der Ton vorher mit Ruß vermischt wurde.

1. *Ukamba*, längliche oder mehr der Kugelform sich nähernde Biertrinkgefäße, gewöhnlich 5 bis 7 Liter enthaltend. Auf umstehendem Bilde zu sehende größere Tongefäße, welche von den Weibern gerade geformt werden, heißen *ingcazi*; sie fassen bis zu 50 Liter Inhalt und dienen zum Aufbewahren des geseihten Bieres so lange, bis solches zum Trinken in den *ukamba* gegossen wird.

2. und 3. *Umancitshane* (Geizhals) heißen die kleineren *ukamba*, weil es gegen die Gastfreundschaft verstößt, so kleine Gefäße zum Trinken vorzusetzen.

4. *Udiwo*, Gefäß für Brei und Sauermilch, für große und kleine Leute.

5. *Umfanekiso* (Bild), von kleinen Knaben gemachte Gegenstände aus ungebranntem Ton, das Gesicht eines *umlungu* (Weißen), einen kleinen Becher, Ochsen und einen Bur vorstellend.

6. *Ingcazi*, kleine Gefäße für Bier oder Wasser, des leichten Umfallens wegen seltener vorkommend. Diese, sowie auch die unter Nr. 1 und 2 ange-



Photo von Br. Müller.

Anthropos XII—XIII.

Kaffernweiber bei der Herstellung von Töpfen.

gebenen Biertrinkgefäße, erhalten gewöhnlich als Verzierung einige erhabene Punkte oder Linien, wie auf dem Bilde zu sehen.

Außer diesen Tonwaren kommen als Gefäße für den Hausgebrauch noch stark in Betracht:

7. *Amadhlelo*, kleine Dosen aus kleinen Kürbissen zur Aufbewahrung von wohlriechenden Spezereien und Öl.

8. *Indebe*, große Schöpflöffel aus Kürbissen, namentlich beim Bierkochen gebraucht.

9. *Igobongo*, Gefäße aus ausgehöhlten Kürbissen für Bier, Milch und Wasser gebraucht. 8 bis 20 Liter enthaltend.

Zum Schluß ist noch zu bemerken, daß die Namen für die Schmuck-sachen meist dem Gebrauch der Kaffern in der Umgegend von Mariannhill entnommen sind. Besonders einige Namen der weniger gebräuchlichen Schmuck-sachen weichen bei verschiedenen Stämmen voneinander ab.



Mort et Funérailles chez les Katchins (Birmanie).

Par le P. CH. GILHODES, Sém. des Miss. Etr. de Paris, Bhamo, Birmanie.

(Suite.)

17° *Mang mākōide* ou seconde partie des funérailles.

Les dernières et principales cérémonies funèbres n'ont lieu qu'un ou plusieurs mois après l'enterrement; on les renvoie même à l'année d'après, si on n'a pas les moyens de les faire avant. On les appelle *mang makoide* (cadavre cacher), probablement parce que anciennement elles comprenaient la sépulture et consistaient surtout à élever un tombeau au défunt. Souvent on les désigne aussi sous le nom de *mangli galande* (travail mortuaire faire).

Elles durent plusieurs jours et sont l'occasion de grandes réjouissances où viennent assister tous les parents et amis, la plupart des villageois et nombreux amateurs de bonne chère.

La famille en deuil doit entretenir tous les convives, et, pour le faire avec gloriole, elle ne recule pas devant de grandes dépenses et même des emprunts; elle est d'ailleurs assistée par ses proches parents et aussi par les *mayu* (parents de la femme), et les *dama* (époux et beaux-parents de ses filles), qui fournissent les uns quelque paniers de riz, les autres, une cruche d'eau de vie ou de bière, un cochon, un buffle, etc.

Quand, d'une manière ou d'une autre, on s'est procuré l'essentiel pour la fête, on commence les préparatifs immédiats. Le prêtre désigne la personne qui, pour obtenir de la bonne bière, doit la première mettre en fermentation une amphore de riz; on en apprête après plusieurs autres grandes cruches. Quelques hommes préparent de la poudre à canon; d'autres vont en Chine faire provision d'eau de vie; les femmes et les jeunes filles aident à décortiquer le riz, ramasser le bois à brûler, cueillir les feuilles-assiettes, etc.

Le *mang makoide* s'ouvre alors ou est définitivement réglé par le *makhan shādun de*, et occupe ensuite ordinairement trois jours appelés chacun du nom de la principale opération qui a lieu: 1° *ngau shaw*, 2° *lupra kanen*, 3° *shāwa thu*.

Entrons dans quelques détails sur chacune de ces nouvelles séries de pratiques mortuaires.

18° Réglementation du *mang mākōide*; *mākham shādun de*.

Lorsque tout est à peu près prêt, parents et amis se réunissent pour fixer ensemble les jours de la fête, régler les particularités des cérémonies, déterminer le nombre et l'espèce des victimes, etc.

Pendant que les anciens tiennent conseil, les jeunes vont à la pêche ou à la chasse; à leur retour dans la soirée, le *dumsa* annonce à l'âme du défunt le *mang makoide* et au nom de la famille lui offre sur le *mangjang* les présents d'usage. Ce sont du riz, de la bière, et spécialement un poisson frais, sans quoi toute pêche et chasse seraient infructueuses dans la suite. On appelle ces offrandes *mākham*, d'où le nom de la journée *makhan shādun de shāni* (*makhan* présenter jour).

Les étrangers peuvent ensuite commencer leurs dons au *tsu*. Ce soir et les jours suivants, toutes les maisons du village et la plupart des visiteurs lointains viennent lui présenter un petit poulet ou un œuf, avec une chique et une coupe de bière.

Aussi le *dumsa* et le *khingjaung* sont presque tout le temps en fonction. Quand les poulets sont nombreux, ils en sacrifient plusieurs à la fois; le mort, bien entendu, se contente de leur vie *'nsa* et d'une languette du brechet; le reste est pour les convives ou les principaux assistants. Cette multitude de cadeaux a bien pour but d'aider le défunt en l'autre monde, mais surtout de se le rendre favorable et de prévenir qu'il ne nuise dans la suite; voilà pourquoi, plutôt par crainte que par amour, chaque famille s'empresse, pour ainsi dire, de lui apporter son offrande.

Après délibération, les parents choisissent ordinairement le troisième ou quatrième jour suivant pour commencer les grandes cérémonies du *mang makoide*; le lendemain, des jeunes gens ou des enfants vont dans les villages l'annoncer aux relations du défunt et les inviter à la fête; comme pour apporter la nouvelle de la mort, ils vont par deux, dont l'un armé d'un *shātun ri*, et doivent éviter d'entrer dans les maisons étrangères à la famille en deuil.

19° *Mang mākōide*.

a) Premier jour; *ngau shawde*.

A la maison ou à la fosse, on ramasse les matériaux dont on a besoin pour élever et orner le tombeau du défunt (*ngau* matériaux; *shawde* collecter).

De bonne heure, on offre au *tsu* un cochon ou buffle qu'on assomme près du *kāroi*; de cette victime, comme d'ailleurs de tous les grands animaux immolés au mort, on choisit pour celui-ci un peu de langue et cervelle seulement; tout le reste sert à régaler les assistants. (Il n'y a pas de pièce réservée au seigneur du village ou aux ministres du culte; ces derniers touchent un salaire pour leur office.)

On cuit aussitôt une partie de la viande pour le repas du matin qui a lieu vers les neuf heures avec de la bière ou de l'eau de vie désormais à profusion. Immédiatement après, on exécute au devant de la maison un *nangdaung manau*, qu'on connaît déjà, dans lequel les deux conducteurs simulent les différents travaux qu'on va faire dans la journée (collection des matériaux etc.).

En même temps a lieu autour du *kāroi* un autre genre de danse appelée *nangdaung piede* (*nangdaung* piétiner); une ou plusieurs files d'hommes, brandissant à l'unisson leur sabre, suivis d'une ligne de femmes agitant un éventail ou une simple grande feuille d'arbre, tantôt droits, tantôt courbés en avant, tournent et retournent, avancent ou reculent en traînant les pieds et de poussant des cris sauvages, auxquels se mêlent le bruit de la poudre et de toutes les musiques katchines. Pareil divertissement dure trois quarts d'heure ou une heure; on se met ensuite lentement au travail; la jeunesse, fanfare en tête, se rend à la tombe ramasser bois, pierres, chaume, etc. Quelques individus vont dans la forêt prendre un tronc d'arbre dont on a besoin pour faire un *kabraung*.

Les femmes s'occupent de cuisine, renouvellent la provision d'eau, de bois, de feuilles, etc. Autour de la maison, les anciens font la causette ou fument l'opium. Entre trois ou quatre heures, tout le monde est de retour au logis mortuaire pour le repas du jour, suivi des mêmes réjouissances que le matin.

Puis, si le défunt est un grand personnage, la jeunesse, conduite par le *bung la wa*, part en dansant et avec musique faire dans le bois provision d'instruments à bruit pour le *kabung dum*.

Elle s'arrête devant une belle touffe de bambous qu'elle contourne quatre fois; le chef de file offre alors aux arbustes, comme pour les achefer où les apaiser, un paquet de riz, deux coupes de bière et un poulet ou un petit cochon, qu'on rôtit sur place; pendant que les uns cuisinent, les autres abattent quelques bambous et en distribuent à tout le monde des morceaux taillés en espèces de castagnettes; chacun goûte au moins au sacrifice et on rentre avec grand tintamarre. On vient déposer les castagnettes près du *mang jang* pour les reprendre après souper et exécuter toute la nuit un prodigieux *kabung dum*.

b) Second jour; *lupra kănen*.

Le deuxième jour, on s'occupe surtout à élever sur la tombe un monument funéraire et à nettoyer la place (*lupra kănen*, tombe place nettoyer).

Comme l'assemblée va devenir de plus en plus nombreuse, on attire des cuisiniers, des échantons, un surveillant des travaux et principalement un intendant de la maison, appelé *rap dan num du* (salon maître) qui a pour occupation de recevoir et bien traiter les étrangers.

Dès le matin, on sacrifie au *tsu* un bœuf ou buffle ordinairement fourni et même tué par un des beaux-fils de la famille; si celle-ci est à l'aise, on immole aussi au *kăroi* un autre grand animal; quand elle est pauvre, on se contente d'offrir aux arbustes deux poulets ou une part de la première victime; puis le *dumsa* ordonne d'arracher le *kăroi* et expédie son âme *'nsa* aux extrémités de la terre d'où elle ne puisse revenir.

Le déjeuner est encore plus copieux que la veille et suivi des mêmes réjouissances; les chefs du *nang daung manau* feignent dans leurs mouvements de construire le tombeau; les danses finies, l'ouvrage commence; quelques prétendus artistes avec le tronc d'arbre apporté la veille, sculptent une sorte de figure, *kăpraung*, qui n'est pas sans quelque ressemblance avec le buste humain; comme bras, ils y adaptent deux planchettes perforées avec symétrie; ce qui tient lieu de tête, est rond quand le défunt est un homme, plat, si c'est une femme.

Presque tout le monde, même les aînés, se rendent à la tombe; on fait suivre les arbustes et les bambous du *kăroi* pour contribuer au monument, si on élève un *khingchyang* ou un *chiaung lup*; on les abandonne dans le bois, quand le tombeau doit être en pierres.

Le *khingchyang* est plus ou moins vaste, suivant l'importance du mort; il est ordinairement formé de longs bambous et ressemble à un grand cône droit de cinq à dix mètres de haut, ayant à la base de dix à vingt pieds de diamètre; on le recouvre jusqu'à terre avec du chaume ou des feuilles de palmier. Ce genre de tombeau ou de demeure pour les défunts est purement katchin,

et est très ancien; les gens prétendent l'avoir appris du fameux *Ning kong wa*, qui leur dit de faire la charpente comme les pattes d'un crabe, et le toit semblable à un champignon. Il est encore grandement en usage; mais à cause de la difficulté de se procurer les matériaux, et surtout depuis que les seigneurs le tolèrent pour le peuple, on le remplace parfois par un *chiaung lup* et souvent par un *'nlung lup*.

Le *chiaung lup* (monastère tombeau) est copié sur les monastères birmans. C'est une simple maisonnette carrée de trois à quatre mètres de côté et de haut.

Le *'nlung lup* (pierre tombeau) est un petit monument en pierres, grossièrement imité des tombeaux chinois; on se contente en général de disposer les pierres les unes sur les autres sans les maçonner. Cependant dans quelques rares cas, quand le défunt est un grand seigneur ou un riche roturier, on fait venir des ouvriers chinois pour tailler les pierres et élever un tombeau à leur manière; ce dernier fait alors bonne figure et est parfois à deux places, l'une pour le défunt actuel, et l'autre pour son conjoint quand il mourra.

En même temps qu'on travaille à dresser le monument, on a bien soin de nettoyer les environs et surtout d'abattre, ou au moins de tuer par des entailles, les grands arbres dont les racines pourraient arriver jusqu'au mort; car on est persuadé que les parties atteintes dans ce dernier seraient aussi frappées dans ses descendants qui, suivant les cas, deviendraient aveugles, muets, etc.

Vers les trois ou quatre heures, on prend sur place le repas du jour, et aussitôt autour du tombeau, on exécute la danse funèbre appelée *lup nangdaung manau*. Les chefs de file, ordinairement les mêmes qui dirigent le *nangdaung manau* à la maison, simulent toutes les opérations qu'a demandées l'érection du monument, pendant que la jeunesse piétine les traces de leurs pas (*nangdaung piede*), comme on l'a déjà vu faire.

On rentre en musique à la maison mortuaire et sur le devant on continue danses et vacarme. La foule augmente, car c'est surtout ce soir qu'arrivent des bourgs lointains, parents et amis, pour figurer le lendemain au jour principal des funérailles. Ils s'annoncent à coups de fusil à l'entrée du village et redoublent les détonations à mesure qu'ils approchent; ils font leurs présents au défunt et se joignent aux réjouissances qui comme la veille se continuent toute la nuit.

c) Troisième jour; *shāwa thūde*.

En commun (*shāwa*) on creuse (*thūde*) un fossé (*lupkha*) autour du tombeau. Au point du jour, on sacrifie au *tsu* le plus gros des buffles qu'on lui a destinés, qui souvent est aussi un animal qu'affectionnait particulièrement le défunt. Danses et tintamarre suivent le déjeuner; les conducteurs du *nangdaung manau* changent encore de partie et simulent maintenant de reconstruire la maison qu'ils avaient détruite au commencement. Puis, pendant que les artistes finissent le *kāpraung*, taillent sur bois deux figures d'oiseau, et bariolent le tout de couleurs, la plus grande partie des assistants, toujours avec musique, se transportent au tombeau; là on parachève le monument, si besoin, et on creuse autour du *khingchyang* un fossé plus ou moins grand suivant les cas, il a souvent près de deux mètres de profondeur et autant de large; on ne le termine pas et en laisse deux ou trois pieds intacts si le défunt est

mort avant d'avoir pu arranger quelque grave affaire de meurtre, vol, incendie, etc.; ses fils s'engagent à obtenir justice ou vengeance avant de la compléter.

Quelques Katchins prétendent que cette tranchée a pour but d'empêcher l'eau de pluie d'atteindre le mort; d'autres, avec plus de vraisemblance, disent qu'elle est ouverte pour marquer la place et permettre aux descendants de reconnaître l'endroit où reposent les aïeux; en effet, le monument en bois ne tarde pas à disparaître, mais il reste pendant bien longtemps des traces du fossé. On n'en creuse pas aux '*nlung lup* qui sont de matière persistante, et on se contente de placer autour des *chiaung lup* une ligne de grosses pierres.

Quand on a fini le travail du tombeau, on danse à la ronde une dernière fois et on regagne la demeure pour le repas du jour. On reprend ensuite les réjouissances; les chefs du *nangdaung manau* simulent d'achever la construction de la maison commencée le matin; celle-ci terminée, c'est la fin du *manau*; les deux conducteurs, pour manifester leur répugnance à jouer pareil rôle, se dirigent vers le bois et y projettent leurs lances qu'une autre personne va bientôt ramasser et déposer près du *mangjang*. Il y a alors un peu de calme; la nuit d'ailleurs va arriver et une partie de la foule se retire. C'est le moment de préparer un riz spécial pour le grand voyage du défunt. Le *khingjaung* lui-même broie, comme on dit, ce viatique (*mana dawtde*, *mana* broyer). Au premier poteau du portique de la maison il fait suspendre le sabre et le havresac du mort, et placer à côté un tison et un tesson de pot à cuire. Lui-même, près du *mangjang*, prend de la main droite un van, et, avec la gauche, une corbeille contenant une poignée de riz; d'un air colère et fou il traverse la maison en frappant à quatre reprises le plancher avec le van et la corbeille et s'exclamant chaque fois: «Mais, je ne puis broyer le *mana*! Que je n'en prépare plus!» Arrivé sous le portique, il fait semblant de décortiquer le riz, de le vanner et de le rôtir sur le tison dans le morceau de pot; voyant qu'il ne peut y réussir, il lance au loin feu, tesson, corbeille, van et même un peu de riz; ce qui reste de ce dernier, il l'enveloppe dans une feuille et le met dans le havresac qu'il vient de nouveau suspendre avec le sabre au dessus du *mangjang*.

Aussitôt après, le prêtre, au nom de la famille, offre au *tsu* une poule appelée *maka u*, c'est-à-dire poule de séparation, et lui signifie de ne plus penser aux siens qu'il va quitter. Au souper il lui présente encore autant de portions de purée de riz (*pha*) qu'il y a de membres dans la famille. (La purée de riz est un plat chéri des défunts.)

Puis, on se met au *kabung dum*; mais chez les seigneurs ce n'est pas long; après l'avoir exécuté régulièrement quelques instants, on bat les tam-tams sur un autre ton et on danse à l'envers quatre tours seulement; chef de file en tête, on sort alors en poussant des cris sauvages et va jeter dans le bois maillets et castagnettes. C'est ce qu'on appelle tuer (*sat de*) le *kabung dum*.

Les gens du peuple au moins chez les *cauris*, continuent cette réjouissance la plus grande partie de la nuit et la finissent de même,

d) *Tsu shābaunde* ou envoi de l'âme chez les ancêtres.

La cérémonie du *tsu shābaunde* varie suivant qu'on est seigneur ou roturier; parlons d'abord des seigneurs.

1^o On donne congé aux seigneurs la nuit du *shāwa thude*, parce que, disent quelques Katchins, l'âme de ces grands personnages, comme d'ailleurs plusieurs nats, repose le jour et agit durant l'obscurité.

A la fin du *kabung dum*, le prêtre partage entre les morts et les vivants les mérites ou les richesses attachées à l'exécution du *nangdaung manau*. On appelle cette formalité *nangdaung karande* (*nangdaung* diviser ou distribuer). On se souvient que les défunts représentés par le chef de file *manau wa* ont pour ainsi dire joué le principal rôle dans la danse *nangdaung manau*; ils vont maintenant recevoir leur récompense.

Le *dumsa* sort de la maison et vient s'asseoir sur son tabouret au devant du portique; il tient de la main gauche la vieille lance qui a servi au directeur du *manau*, et de la droite celle que portait le représentant des vivants; à côté de la dernière, sur un beau plateau de bambou, le *khingjaung* place une coupe de bière, un peu de riz première qualité et quelques bonnes graines des principaux légumes du pays. Près de la première, dans une vieille assiette, il met un vase d'eau, du riz vide et de mauvaises semences. Le prêtre, s'adressant alors à l'âme du défunt et à ces trois ancêtres évoqués lors du décès, leur offre les présents de sa gauche, disant: «Voilà votre part, emportez-la et surtout fermez bien la porte de la mort, etc.» Et il projette au loin lance, eau et semences (la lance seule est plus tard ramassée et devient une partie du salaire du chef du *manau*).

Ensuite, il passe aux fils du mort les dons de sa droite en leur souhaitant santé, richesse, nombreuse postérité, etc.; les enfants boivent aussitôt la bière et au temps favorable plantent les semences qu'ils espèrent voir se multiplier extraordinairement.

Après le partage des biens du *nangdaung*, le prêtre, au nom de la famille, offre encore au *tsu* un dernier coq dit *shārant u*, coq du départ; il lui signifie ensuite de faire ses paquets, de sortir par une fente du plancher ou de la cloison et d'attendre au devant de la maison qu'il lui indique le chemin pour aller rejoindre ses ancêtres. En même temps, le *khingjaung* ramasse tous les effets et les provisions de voyage du défunt et va les déposer ou suspendre au premier poteau du portique. Le *dumsa* exorcise alors le foyer qui a servi au mort, en saisit les tisons éteints et les jette dehors pour faire partie des bagages de l'âme. Cependant on n'est pas certain que cette dernière ait quitté la maison; pour la faire sortir et aussi empêcher les *minla* des vivants de la suivre, le *dumsa* et le *khingjaung* attachent un peu de riz et de viande aux deux extrémités d'un long fil; le *khingjaung* en prend une et va s'asseoir près de la porte, la face tournée vers l'intérieur; le prêtre garde l'autre et s'installe sur son tabouret près du *mangjang*; de la main droite, il projette sa lance sur le fil comme pour chasser le *tsu* auquel il signifie de prendre les mets que tient le *khingjaung* et de passer dehors; de la main gauche, il agite un van pour attirer à lui et retenir par l'appât du bout du fil les âmes des vivants; quand il croit les avoir recueillies toutes, il tend bien le fil et

le coupe près de sa main; si l'extrémité de la longue partie que retient le *khingjaung* se retourne vers la porte, c'est signe que le défunt est sorti; si, au contraire, le bout du fil reste dirigé vers le *dumsa*, ce dernier en conclut que le *tsu* est encore dedans et n'a pas envie de partir; pour le forcer à décamper, le prêtre se met à l'effrayer: «Ici, c'est plein de chenilles, de serpents, de sangliers, etc; sors donc vite, si tu ne veux pas être mordu.» «Nous t'avons tout donné, ajoutent ses enfants; il ne nous reste plus rien à t'offrir; va rejoindre les ancêtres!» etc.

Le *dumsa* tend de nouveau le fil, le coupe, et si l'extrémité regarde la porte, annonce le départ du défunt; si non, on recommence menaces et prières jusqu'à ce que le bout du fil soit favorable. Quand le prêtre a enfin la certitude que le *tsu* est dehors, il se lève sans changer de place, prend en main sa lance de voyage, place sous ses pieds un tison éteint et un sabre de cérémonie, harangue le défunt à peu près en ces termes: «Nous t'avons fait des funérailles solennelles avec *kāroi*, *kābung dum*, *nandaung manau*, tombeau, etc; nous t'avons offert tant de poules, cochons, buffles, etc; nous te donnons encore ce *kāpraung* et ces deux figures d'oiseau pour vendre en route; prends tous tes effets, ces provisions de voyage et surtout tous les augures de malheur, et va chez ton arrière-grand-père, en passant par ton tombeau, et ceux de ton père et grand-père.»

Si c'est une femme, le prêtre l'envoie chez son mari, ou si celui-ci est vivant, à l'endroit où il doit aller après la mort; les enfants, il les expédie chez leur père ou grand-père.

Anciennement, on faisait alors l'enterrement du défunt; aujourd'hui, on accompagne son âme jusqu'à son propre tombeau. Pour lui éviter la fatigue, on lui passe le cheval qu'il avait l'habitude de monter, conduit par un esclave revêtu des habits du mort et portant ses objets préférés: havre-sac, sabre, fusil, etc. à défaut d'esclave c'est un fils ou parent qui amène la bête; si le défunt n'avait pas de cheval, il part à pied, car on n'en emprunte jamais pour cette cérémonie. Lui font escorte une foule de personnes des deux sexes, pas d'enfants, apportant les unes le bois du *mangjang* et le bambou qui représente le corps, les autres, les têtes des buffles qu'on lui a sacrifiés, les nombreux petits paniers qui ont contenu les poulets offerts, le *kāpraung*, les deux figures d'oiseau, des paquets de chiques, une poule et un coq vivants, des semences de toutes sortes de légumes du pays, une ou deux corbeilles de provisions, etc. Si la lune ne brille pas, on éclaire la marche avec des torches et tire de nombreux coups de fusil autant pour la gloriole que pour effrayer le *tsu* et l'obliger à décamper.

Un prêtre, autre que l'officiant, accompagne aussi, non pour conduire ou honorer le défunt, mais pour au retour ramener au logis les âmes des vivants. En route, pour délasser le mort, on s'arrête une ou deux fois suivant la distance, et à chaque halte on vide une corbeille et fait un petit régal du contenu, comprenant bière, riz, et un peu de viande du coq de départ.

Arrivé à l'endroit de la sépulture, on fixe le *kāpraung* au sommet du tombeau, et sur les côtés les têtes de buffles et les paniers à poules; à droite et à gauche, on dresse un long bambou au bout duquel on attache une

oriflamme et une figure d'oiseau; tout autour on sème pour le défunt des graines de maïs, piment, courges, aubergines, etc.; pour son usage aussi, on lâche le coq et la poule vivants, et parfois même le cheval qui lui a servi de monture. Jadis, on tuait ce dernier, s'il se présentait souvent à la maison; aujourd'hui, on s'empresse de le vendre pour en tirer quelque profit avant que le défunt ne l'ait fait périr.

On dépose à la tête de la fosse du riz, de la bière et quantité de tabac et autres ingrédients à faire des chiques; mais de ces chiques on en reprend une grande partie et en distribue à tout le monde. On suspend au tombeau le havre-sac et sabre du défunt, et enfin on se retire en se purifiant avec des feuilles les bras et les jambes, comme on l'a vu faire après la sépulture, et s'exclamant: «Pussions-nous ne plus faire pareille besogne, et ne travailler désormais que pour gagner de l'argent!» etc.

Après le départ de la foule, le *dumsa* qui a suivi, entre en fonction pour ramener à leurs propriétaires les âmes qui ont pu rester avec le défunt. A cet effet, tout en débitant les formules d'usage pour rappeler les *minla* égarés, il tourne deux fois autour du tombeau en déposant des pincées de farine de riz qui a la propriété d'attirer les âmes retardataires; quand il les a rassemblées: «Rentrons, dit-il; c'est ici plein de moustiques et de serpents, il fait froid» etc.; il reprend lui-même le chemin du village et répand un peu de farine d'abord tous les cinq mètres environ, puis tous les dix et ainsi de suite de plus en plus espacée à mesure qu'il se rapproche de la maison mortuaire. Les *minla*, dirigés par la bonne odeur de ce mets qui fait leur régal, ne tardent pas à rejoindre leur compagnon respectif.

Le lendemain, on ne manque pas de faire de bonne heure l'inspection des pincées de farine. Si on les trouve toutes intactes, c'est le meilleur signe; aucune âme n'a quitté son compagnon. Quand il y en a qui sont léchées dans le sens de la tombe au village, c'est preuve que quelque *minla* retardataire a eu le bon sens de rentrer; mais si la farine est léchée dans le sens du village à la tombe, l'augure est très mauvais: quelque âme a été rejoindre le défunt, et son éloignement va bientôt causer une nouvelle mort.

Un jour pair après le renvoi du *tsu*, ordinairement le sixième ou le huitième, parents et amis se réunissent encore autour du tombeau pour finir (*shätsim de*) les funérailles. On offre au mort un cochon ou un buffle, s'en régale sur place, et rentre en reprenant le havre-sac et le sabre du défunt, si on les a, comme jadis, laissés suspendus au mausolée jusqu'à ce moment là; mais aujourd'hui, de peur que des passants les emportent, on les fait le plus souvent suivre quand on revient d'escorter l'âme à la tombe; on les conserve avec soin dans la chambre du défunt, ou s'en sert au besoin.

2° Le renvoi des âmes du peuple diffère suivant les tribus. On me dit qu'ailleurs plusieurs clans expédient leurs morts seulement aux tombeaux des derniers ancêtres, ordinairement chez l'arrière-grand-père. La cérémonie se fait la nuit à peu près comme pour les seigneurs, mais avec moins de solennité; on ne conduit pas le *tsu* à cheval, et ne le fait pas reposer en chemin; à la tombe, on ne lâche pas un couple de poulets; on plante cependant autour toutes sortes de légumes; un *dumsa* accompagne pour au retour ramener au

logis les âmes retardataires; les funérailles sont alors finies et il n'y a pas de *shatsimde* quelques jours après.

Ici les Cauris envoient les défunts au *katsan ka*, pays lointain qu'habitaient d'abord leurs ancêtres¹. La cérémonie a lieu le lendemain du *shāwa thude*. Dès le matin, on offre au mort le coq du départ; puis, le *dumsa* partage les biens du *nangdaung manau*. Enfin vers onze heures ou midi commence le grand voyage du défunt; le prêtre, en langue *atsi* incomprise de la foule, indique à l'âme le chemin qu'elle doit suivre et les obstacles à éviter, on lui fait escorte jusqu'à la tombe où on accomplit les formalités déjà décrites; seulement aucun *dumsa* ne suit pour ramener les *minla* égarés; la raison que m'en donnent quelques Katchins, est que le *kātsan ka* est si éloigné qu'il n'y a pas danger que les âmes des vivants y accompagnent le défunt.

20° Purification générale.

Les funérailles se terminent par une purification générale; elle commence aussitôt après le départ du défunt pour la tombe. Le *dumsa* officiant met de l'eau dans une petite auge et avec un rameau de framboisier en asperge la maison, les habitants, les tamtams et tout ce qui a servi aux cérémonies mortuaires; à leur retour il purifie aussi les personnes qui ont fait escorte au *tsu*; il se purifie enfin lui même en exprimant le vœu de ne plus présider à des funérailles; il termine en exorcisant l'eau qui a servi à la purification et en l'expédiant aux extrémités du monde.

21° Règlement de compte.

La nuit ou le jour où finissent les funérailles, on règle le salaire des différents officiers. Pour les seigneurs, le prêtre reçoit suivant les cas entre 10 et 50 francs, et pour le peuple, de 5 à 20 francs. Le *khingjaung* a droit à la moitié environ des gages du *dumsa*. Le conducteur du *manau*, l'intendant de la maison et autres assistants touchent entre un et 4 ou 5 francs. Rarement ils sont payés aussitôt et en argent, mais le plus souvent petit à petit et avec des habits, des lances, des tam-tams, des animaux; etc.

Les *mayu* et *dama* de la famille demandent aussi alors une compensation pour les présents réglementaires qu'ils ont faits.

Les premiers ont offert ordinairement une lance et un sabre de cérémonie, un pot, un collier, parfois un fusil ou autres articles qui constituent la dot d'une femme, ils s'attendent à recevoir un habit, un tam-tam, un buffle ou autres objets qui entrent dans le prix qu'on donne pour une femme.

Les *dama* se sont présentés avec quelqu'un de ces derniers articles; ils ne repartent pas sans un des premiers. Cet échange de cadeaux ne se fait pas toujours tranquillement et est souvent l'origine de bien de petites disputes.

Enfin ce jour là encore apparaissent les créanciers de la famille pour obtenir paiement ou au moins reconnaissance des dettes que laisse le défunt.

¹ V. GILHODES: «Mythologie et Religion des Katchins», «Anthropos» III (1908), p. 672 ss.

22° Déification du *tsu*.

Après les funérailles, on élève le *tsu* des personnes âgées à la dignité de nat domestique. Cette déification a lieu d'une manière différente suivant que l'âme du défunt a été envoyée, a) au tombeau de l'arrière grand-père, ou b) à la région éloignée du *katsan ka*.

a) Dans le premier cas, on attend que le *tsu* se présente de lui-même et demande à être traité comme *nat*; il ne tarde pas à solliciter cet honneur en mordant quelque membre de la famille; à la première indisposition qu'on éprouve, on appelle un prêtre pour en deviner la cause, et, naturellement, sa réponse est que c'est l'âme du défunt qui veut être faite esprit domestique. On s'empresse de la satisfaire, lui dresse une coupe ou un autel permanents à la chambre des esprits, et lui donne les présents qu'elle exige; on cesse alors de l'appeler *tsu* et en parle désormais sous le nom de *ji* ou *ji nat*. On l'honore à la place du grand-père ou de la grand-mère dont on abandonne le culte à partir de ce moment; les seigneurs cependant continuent à faire des sacrifices à leurs grands-ancêtres, non à la maison, mais au *namshang*, bois sacré qu'on trouve à l'entrée et à la sortie de chaque village.

b) La déification des *tsu* qu'on expédie au *katsan ka* se fait aussitôt après les funérailles. Quand ceux qui ont accompagné le défunt sont de retour à la maison mortuaire, deux hommes vont au tombeau reprendre (*sabade*) l'âme du mort; ils apportent, l'un une lance de cérémonie (*shätun ri*), et l'autre une pièce de toile avec un peu de riz cuit, une coupe de bière et un poisson frais; pour ne pas être souillés, ils doivent éviter de rencontrer les retardataires qui rentrent de la tombe, et à leur vue se cacher dans le bois; arrivés à l'endroit de la sépulture, près de la fosse, du côté de la tête, ils déploient à terre la pièce de toile et offrent au *tsu* les vivres en disant: «Mauvaise âme, n'en viens pas! Bonne âme, entre dans cette toile!» Quand ils la croient présente, ils l'emballottent et l'un d'eux la fixe sur son dos, comme on place ici les petits enfants, et la transporte au logis. Sous le portique, un *khingjaung* vient la recevoir dans ses bras, l'introduit au sanctuaire des esprits et la dépose devant la coupe de bambou qu'on lui a préparée; un prêtre la purifie (*shäkrinde*), lui fait des présents, et l'établit *nat* domestique à la place de son père ou de sa mère qui repartent pour le *kätsan ka*.

Ensuite, on examine avec soin la toile qui a servi de maillot; si on n'y découvre rien, c'est assez bon signe; mais c'est meilleur augure quand on y trouve quelque cheveu, des poils ou des excréments de bœuf, de buffle ou de cochon, des plumes de poule, des grains de riz etc., on les conserve avec soin et s'attend à une nombreuse postérité, de nombreux animaux domestiques, une bonne récolte, etc.

Le présage est très mauvais, si la toile contient fourmi, ver, grillon, charbon, etc.

On ne déifie pas l'âme des enfants et jeunes personnes; on leur fait cependant des présents ou des sacrifices passagers quand un *dumsa* déclare que leur *tsu* mord et cause quelque indisposition.

Pour la plupart des Katchins, l'âme entretenue au sanctuaire des esprits est la même qui a été envoyée au *katsan ka*. Ceux auxquels j'ai demandé comment il peut se faire que le même esprit aille chez les ancêtres et reste aussi à la maison, m'ont répondu: «*Kăni gaw!* (on ne sait pas).» Quelques rares prêtres expliquent l'anomalie en disant que chaque individu a deux ou plusieurs âmes, dont, à la mort, l'une va au *katsan ka* et l'autre devient *nat* domestique.

23° Rappel des nats domestiques.

Cinq ou six jours après les funérailles, on fait une petite réjouissance pour rappeler les *nats* domestiques qu'on avait mis à la porte le jour de la mort. Un prêtre les évoque, leur annonce la fin des cérémonies funèbres, purifie leurs coupes et leur offre de la bière avec une poule, cochon ou buffle, suivant les moyens de la famille, en les priant de mieux veiller sur leurs protégés.

Ainsi finissent les funérailles solennelles; elles sont très en usage et désirées de tout Katchin; les riches les célèbrent encore avec plus de pompe, surtout les dernières réjouissances; les pauvres les abrègent un peu; mais chacun tient à en honorer au moins ses parents, qui sans cela seraient rayés du nombre des ancêtres.

24° Ajournement des funérailles solennelles.

Si la mort a lieu pendant les pluies quand les gens sont occupés aux travaux des champs, on renvoie souvent les funérailles à la prochaine bonne saison après la récolte du riz.

Ceux aussi qui n'ont pas de quoi faire aussitôt les frais toujours considérables des cérémonies funèbres, les remettent parfois à l'année d'après ou à bien plus tard. Alors on n'annonce pas le décès à coups de fusil ou de tam-tam, ne congédie pas les *nats* domestiques et n'appelle aucun *dumsa*. Les seuls proches parents et amis du mort font la toilette du corps, lui mettent quelque argent dans la bouche, préparent un cercueil et sans la moindre solennité font l'enterrement, en silence, comme on dit (*atsin lup de*, en silence ensevelir).

Puis, à la maison, on considère le défunt non en mort, mais en vivant qui sommeille en sa chambre particulière, à côté de son sac, sabre et autres effets particuliers; tous les jours au moment des repas, on lui présente sa part de riz que peuvent manger ensuite les personnes âgées, non les jeunes.

Quand on veut faire les funérailles, on annonce la mort avec pompe, met à la porte les esprits lares, appelle un prêtre pour évoquer les ancêtres, notifier le décès au dormeur, et présider les cérémonies funèbres; on représente avec un bambou le corps du défunt, l'étend sur une natte ou tapis à la chambre des esprits et commence tous les travaux et rites mortuaires qu'on connaît déjà: *karoi*, *mangjang*, *nangdaung manau*, *kabung dum*, etc. qu'on termine par les fêtes du *mang makoide*, l'envoi de l'âme chez les ancêtres et sa déification au sanctuaire des *nats* domestiques.

25° Simple enterrement.

Quelques familles très pauvres ne peuvent pas toujours honorer leurs défunts de funérailles solennelles; elles se contentent alors d'un enterrement simple qui dure un ou deux jours seulement. On ensevelit de même sans faste la plupart des petits enfants. On n'annonce pas leur mort avec tam-tam; on ne donne pas congé aux esprits domestiques, mais voile seulement leurs coupes avec une natte; un *dumsa* notifie le décès au défunt sans évoquer ses ancêtres; on fait la toilette du corps et l'expose, non à la chambre des *nats*, mais à l'endroit de débarras, près de la porte d'entrée; on prépare un cercueil et dresse parfois un petit *kāroi*, on ne fait pas de *mangjang* et n'exécute pas de *nangdaung manau kabung dum*, ou autre réjouissance solennelle.

Le prêtre offre au mort une poule ou un petit cochon avec un peu de riz et de bière, et l'envoie aussitôt au *katsan ka*. On l'enterre alors simplement et lui dresse un petit tombeau. On ne va pas reprendre son âme pour la déifier.

Une personne, même âgée, ainsi ensevelie sans fête, n'est pas considérée comme ancêtre; elle n'est pas évoquée à la mort de ses petits enfants, et le prêtre n'envoie chez elle aucune âme de ses descendants.

26° Mort ailleurs.

Quand un Katchin meurt en dehors de son village, en voyage ou en travaillant ailleurs, les parents ramènent le corps chez lui, si l'endroit n'est pas trop éloigné, et font des funérailles solennelles ou simples suivant leur condition.

Lorsque le lieu du décès est distant, on enterre ou laisse enterrer le cadavre sur place, mais on rapporte autant que possible le havre-sac et sabre du défunt. A leur défaut, on les remplace par de nouveaux, et avec ces objets, et un morceau de bambou qui représente le mort, on commence les cérémonies funèbres comme si le corps était présent; un *dumsa* évoque l'âme du défunt, lui annonce son décès et accomplit toutes les pratiques mortuaires qu'on connaît; on élève même un tombeau à un endroit favorable, et y transporte le bambou qui figure le corps du mort.

On fait de même les funérailles de quelqu'un parti au loin dont on apprend le décès longtemps après l'événement.

(A finir.)



Fijian and other demonstratives.

By A. M. HOCART.

Not being a philologist I owe some apology for hazarding a study of Fijian demonstratives resting on such a narrow basis as the present one: where conclusions are founded upon a knowledge of two Fijian dialects¹, casual acquaintance with others², a study of the languages of Mandegusu (Eddystone Island) and Roviana in the Solomons³, together with tit-bits picked up by the way, it would seem dangerously possible to upset many conclusions by an appeal to the countless other tongues of Melanesia. But Fijian is such a wonderful preserver of roots and the successive words build up upon them letter by letter, and the dialects seem so willing to explain each other, that philological privateering feels more confident of success and less afraid of systematic inquirers. Howbeit this is to be considered as a tentative speculation though the endeavour to be brief may give a positive form to what is only a suggestion.

The Roots.

We can premise at the outset four fundamental demonstratives in Fijian, to wit the four vowels: *a*, *e*, *i*, *o*.

These combine with the various consonants *mb*, *nd*, *g*, *ng*, *ngg*, *k*, *m*, *n*, *p*, *r*, *s*, *t*, *v*⁴. A host of demonstratives, pronouns, particles, and adverbs is thus bred, the various differences of which nothing but a lengthy study can unravel. It is hoped that specialists may herein find, if not hints, at least the materials for such an investigation.

In Fijian *g* hardens into *k*⁵, while *p* merges into *v*⁶, so that it is hard without wider knowledge, to determine the parentage of Fijian *k* and *v*. Mandegusu turns *nd* into *t* at the beginning of a word.

A.

Fijians, as a rule, cannot pronounce *a* un-introduced by *y*, sometimes possibly *w*:

Yaloka and *waloka* egg.

They make Alfred into *Yalipate*, Aleck into *Yaleki*, and for Alice say *Yalisi*. Our vowels seem to them to open with an *h*, and it is difficult for them to distinguish between *and* and *hand*, *it* and *hit*, &c. In Asaasa Moala

¹ Mb. = Mbauan and L. = Lauan.

² N. = Naitasiri proper, not the artificial province. Mba refers also to the Mba tribe, i. e. Nailanga and environs. A. M. = Asaasa Moala, i. e. the islands of Moala, Totoya, Matuku. Lo. = Lomaloma in Vanua Mbalavu. Mu. = Mualevu, the Northern end of the same. Wai. = Waindradhia on the Rewa. Vu. = Vungalei, also on the Rewa. Na. = Nandronga.

³ This material belongs to the work of the Sladen Trust expedition. M. = Mandegusu, R. = Roviana or Ruviana in New Georgia, Nd. = Nduke, the Kulambangara of the charts.

⁴ G. = Melanesian *g*, *ng* as in sing; *ngg* like *ng* in finger.

⁵ Never real *k* but tending, towards *χ*; in Mba. it seems to be more than *k*.

⁶ Bilabial; in Viti Levu it often comes very near an *f*.

the *y* seems reduced to a minimum, as the very name of the group tends to show (Mb. Yasayasa Moala¹).

Ya can therefore be treated as identical with *a*.

A is found unalloyed:

1. As an article in Fijian before common nouns at the beginning of a sentence, in L. and the Gazelle Peninsula of New Britain² as an article before common nouns in general³, in Florida as an article before proper nouns⁴.

2. As one of the pron. 3rd pers. sing. in Mba.; the difference of meaning between this and the other pronouns I have not ascertained:

A kania na ndoko the eats the taro.

In Mb. it indicates the past in all persons:

E a vinaka? was it good?

3. It combines with articles and demonstratives: in Fijian:

Mb.: *Kō yā* him, *kō yā* that, *ā yā* that is, *e kē yā* yonder. A. M.: *Kō a* that. N.: *Ka yā* that. L.: *I nggō yā* that.

4. In the Western dialects of Viti Levu it is attached directly as a possessive 3rd pers. sing. to the nouns that take *na* in the Eastern dialects:

Mb.: *Tamana* = Mb.: *tamaya* his father.

Other nouns take the possessive compounded of *le* and *ya*:

Na.: *Leya were* = Mb.: *nona vale* his house,

or *ke* or and *ya*, if it applies to food, purpose, or relation:

Keya tambu: the tabooed food (of this medicine).

5. Perhaps it is the same *a* or *ya* that introduces certain nouns also found without it:

Lewa, *alewa*, or *yalewa* woman, Vu.: *yatamata* for Mb.: *tamata*,

in Mba. ghost is *nitu* after the article *na* and *yanitu* when it follows another word:

Ka tila na nitu a ghost, *na lemu yanitu* your guardian ghost,

in Mandegusu it looks as if it had become a suffix in the word for "tongue":

Mb.: *Yame* = M.: *mea* (tongue).

6. In Mandegusu it is suffixed to those possessive pronouns that are wedged in between the article and the noun:

Na ngguā marani my husband, but: *na tamanggu* my father.

7. Fijian *ya* has been set down as an expletive when it occurs at the end of a sentence, but elusive as it is, a Fijian can explain it thus: if two dispute seeing, say, an animal, one thinks it is a cat, but the other says:

Ya koli yā why that's a dog.

¹ I have seen the spelling *Totoxa*, but have not noted whether the writer came from L. or A. M. Official spelling is arbitrary and confused: it always writes *ekēa*, but the unsophisticated native is apt to write *ekēya*. The same applies to *w*.

² G. Z. = Gazelle pen, Fl. = Florida, Solomon Is.

³ R. PARKINSON: *Dreißig Jahre in der Südsee*. Stuttgart 1907, p. 728.

⁴ CODRINGTON: *Melanesian languages*, p. 524.

8. In Mandegusu it marks the nominative of some personal pronouns; in Ruviana and Nduke it may be replaced or dispensed with; Florida uses *i*¹, while Fijian prefers *ko*, *koi*, *e*, or *sa*.

	M.		R.	Nd.	F.
	Nom.	Acc.	Nom.	Nom.	Nom.
Sing.	1 st p.	<i>ara</i>	—	<i>arau, sirau</i>	(a) <i>rai</i> <i>au</i>
	2 nd p.	<i>ago</i>	<i>go</i>	<i>agoi, sigoi</i>	(a) <i>goi</i> <i>ko</i>
	3 rd p.	—	—	<i>asa</i> (that)	—
Plur.	3 rd p.	<i>ari</i>	—	<i>ari, sari</i>	<i>ri</i> <i>ko ira</i>

In Mandegusu the 3rd pers. plur. may have the *a* at the end instead: *Ari kue* they three, *ria p' Ove* the men of Ove.

In Fijian it is peculiar to the 1st pers. sing. *au*: I. For *u* is the root of the pronoun, and is used in conversational Mbauan and in dances; its exclusion from the written language can only be due to the arbitrariness of European grammarians, who have usually mistaken their own views as to what is right for facts of grammar:

U dhambeta na udhu i Englani I ascend the point of England².

It is a rule after *ni*, a fact obscured by the official apostrophe:

N.: *Ore ni u kila* I do not know (Officially *ni'u*).

Again *u* is the accusative in Mandegusu and Florida³:

M.: *Varivataruniu* be sorry for me.

In Nifilole the nominative is *iu*⁴.

9. *A* is attached to verbs in the capacity of pron. 3rd pers. sing. accusative; if the verb ends in *a*, this *a* contracts into one with the suffix:

Fijian: *Soli* to give

Solia to give it

Kilā to know

Kilā to know it (for *kila-ā*)

M.: *Vagore* to take down

Vagorea to take it down

A consonant, however, usually interposes between the root and the pronoun:

Kāu carry *Kaūta*

Rāi to see *Raidha*

In the Western dialects again and in the Ra province and Ovalau an *i* steps in between the consonant and the *a*:

Mb.: *Raūta*

Mba.: *Rautla*

Na.: *Rausla*

Mbaléta

Mbaletla

Mbalesia

Raidha

Ra.: *Raidhia*

Mandegusu and Florida side with the western dialects of Fiji:

M.: *Séla* to miss

Selānia to miss it

Rausu to scrape.

Rausia to scrape it

Fl.: *Tangi* to cry

Tangihia (mb. *tangidha*) to cry for it⁵.

This is not unknown in Mbauan:

Kāna to eat *kanta*

Kāta to bite *katia*

¹ CODRINGTON, *l. c.*, p. 520.

² CODRINGTON, *l. c.*, p. 526.

³ *Dh* = *th* as in then.

⁴ *Ibid.* p. 115.

⁵ *Ibid.* p. 531.

Now for the demonstrative in combination with prefixes: *ga* is prefixed to personal pronouns in Mandegusu and Ruviana, forming possessives or personal pronouns:

	M.	R.
Sing. 3 rd p.	<i>gana</i>	—
1 st p. excl.	<i>gai</i>	<i>gami</i>
Plur. 2 nd p.	<i>gau</i>	<i>gamu</i>
3 rd p.	<i>gaindia</i>	<i>gaindia</i>

Gana and *gaindia* merely survive in Mandegusu, appearing once or twice in our material. In Ruviana *gaindia* means possession of food, *gami* once plays that part in a Mandegusu prayer: *Ma gania ma gami mbara* Let us eat our fortress, that is the enemy's fortress, but our food. This was probably the original use, but Mandegusu is now content with only one class of possessives, and uses the *ga* forms as personal pronouns.

Fijian has here adopted *ge*, but has possibly allowed *ga* in the 1st pers. sing. *kau*¹.

In most cases *kau* contains an original *k*; the only case I know in which it may possibly stand for a Melanesian *g* is after *nda* = lest in Naitasiri and Lau where it runs through all the persons:

L. and N.: *Nda kau lutu* lest I fall; L.: *Nda ka ra mborisi* lest they be angry.

The same uncertainty involves:

L.: *Kāi* this, here; N.: *Kā yā* that, *kanggo* this.

Nda expresses contingency in the Lau and Naitasiri dialects; the Mb. *nde* justifies us in detaching the *a* from *nd*:

L.: *Nda kau mbo* lest I be found.

Ngga is a particle from which it is difficult to extract the essence: we may come nearer to doing so when we hereafter group together all the uses of the prefix *ngg*.

In Mbauan and other dialects *nggai* points to the future or the past: *Au na nggai lako yani e na mataka* I shall go hence in the morning.

Sometimes it means "just now":

Sa nggai sudhu he is just born.

It very commonly marks a sequence in a narrative and is used very much like "and" in the Bible.

The second of the uses is important as forming a transition to the past and present force of *ngg* in Mandegusu; as in *Nggari* and *nggara* = they (past and present).

The third prepares us to find *ngga* and *nggai* in Mba., in meaning "and", the former joining sentences, and the latter words:

Ngga nggei la me ka tila na tamata nggai luveya a man and then came a man and his child.

¹ Fijian Dictionnaire, p. 51. The Official orthography following HAZLEWOOD spells *ka'u* on the assumption that it stands for *ka* (and) and *au* (I); but in most cases there is no *au* in it at all.

Ka and *ngga* do not seem to encroach upon each other's boundaries. *Ka* also claims to join together, sentences only in Mbauan, sentences and nouns in Lauan:

L.: *A uol ka na ndalo* yam and taro.

In the same dialects it represents our "with" in the word *kaya*:

Au veivosaki kaya I discuss with him.

It is also the sign of the past.

It often connects a main sentence with a preceding subordinate, and here we cannot translate "and"; we can in some measure bring home to ourselves the force of it by comparing it to the German "so" and "da":

Ia ni sa vakarau no me dhimba, ka nggai senga ni dhimba rawa when she was about to die, she could not die.

In German we might render this: "Als sie im Begriffe war zu sterben, da konnte sie nicht sterben." Here is another instance:

Ia in sa raidha ka sa kila na kena ndrendre when he sees it, he knows how hard it is.

Hence we pass naturally to the past meaning, for *ka* links sentence to sentence in the past, but not often in the future; I do not recollect having ever come across forms like the following:

E na mbiuti Suva e na mataka ka na la ki Levuka ' he will leave Suva in the morning and go to Levuka.

An intelligent native to whom this was submitted condemned it and corrected to:

E na mbiuti Suva e na mataka me la ki Levuka he will leave Suva in the morning to go to Levuka.

It is correct, however, to say: *e na lako ki Suva ka na kauta mai na kate* he will go to Suva and will bring the box.

Thus *ka* in some dialects takes the parts assigned to *ngg* in others. The fundamental idea of both seems to be: junction, sequence, accompaniment; what their original difference was we leave to experts to unravel.

It follows that if the *k* of *kau* does indeed represent an original *g* in *nda kau*, in other cases it stands for Melanesian *k*:

Kau may be past: *ni kau raidha* when I saw¹,

or mark a transition:

Sa kena levu na ka kau kila that is all that I know, *na tamata kau na raidha ni mataka* the man whom I shall see to morrow.

These latter examples are not very good: they were approved, but without enthusiasm, and a better turn suggested.

There is one *ka* for which we cannot find place under the idea of joining, that is the article used before cardinal numerals in Mandegusu and Mba., and occasionally too in Mbauan, where the number follows the noun:

M.: *Kamande mbaragoso* the four old men. Mba.: *Ka tila na nitu* one spirit. Mb.: *Na tamata ka tolu* the three men.

¹ Officially *la'ki*, on the assumption that the syllable *ko* is elided, but *la* is the root still surviving in R. and western Fiji; also in Mb. *la ki*, and M. *la mi*, *la sage*, *lagere*.

² Upon native authority.

As a rule Mbauan admits it only before cardinals and preceded by *i*:

A ika tolu the third.

Ma has, like *ka*, such a wide domain that we might doubt its identity in every case, were not the transitions so very gradual; and if we can prove that one and the same *ma* can be preposition, adverb, sing. of the past and of the future, we shall have considerably strengthened our deductions concerning *ngga* and *ka*.

Ma is a preposition in Naitasiri *ma Kalambu*: in Kalambu. Add *i* and it is Mbauan: *mai Kalambu*. *Mai* is also adverb with the meaning of "yonder" in Lau and Naitasiri:

A koro ka toka mai the village that stands yonder.

Ma also means "hither" in Nanronga, and *mai* is so used in many parts of Melanesia:

Na.: *La ma* come hither. Mb.: *Lako mai*. M.: *Lago mai*¹.

Hence it is used before verbs, as we should say "come hither and . . ."

Mb.: *Mai taura na isulu* come and get the kilt. N.: *Ma ndrata e ri* come and sit down here.

Thence by gradual transitions we are lead far away from the locative into a temporal or modal use of which it is often hard to see the point:

Sa vinaka tiko mai it is improving (lit. it is better coming). *Meu mai ngunu ti kina* that I may proceed to drink tea with it. *Au mal lakani?* Shall I go hence? *Ka sa mai mate yani* and so he died and there was an end of it (lit. he came and died hence).

The general idea seems to be that of: proceeding, beginning, and hence we pass over into the future and the imperative:

N.: *Ma kaute na ivola* carry the letter.

The idea of beginning however is not necessarily future, and Naitasiri uses it in the past, to such an extent that its meaning evaporates and nought but the idea of sequence remains:

E lomodhe tu na lane, nggai ma sisili he rubbed on the lime and went on to bathe. *E ore na ka ka ma mbetena kina* it is no use (lit. there is nothing whence it proceeds to be useful).

This connective use is plain if we compare the following:

Wai.: *Sa ma kaya mai* news was brought,

with the Mbauan of which it is a translation:

Sa nggai tukuni mai.

In Florida *ma* (with varying vowel) and *maia* are copulative². Since Wainradhia can use *ma* as the equivalent of Mb. *nggai*, we need not wonder at finding *ma* as the sign of the past in Asaasa Moala:

E ma vo there was left.

It is almost that in Naitasiri.

¹ Fl. *mai*. Pak: *ma*, &c. CODRINGTON p. 534 and 336.

² L. c., p. 537.

In Mandegusu *ma* is found in the 1st pers. and the 3rd pers. sing.; it is future and imperative:

Ma lago I shall go, or, we shall go (excl.). *Mari tekua* let them take it.

The Fijian *mani* expressing a consequence or mere sequence is doubtless compounded of *ma* and *ni*:

Ka mani mate kina and so he died of it.

Na as an article is scattered over Melanesia.

HAZLEWOOD, in his Fijian grammar (p. 6), lays down the rule that in that language *a* is used at the beginning of a sentence only, *na* in the midst of it; but that does not reach the bottom of the matter: why is *a* condemned by my informant or set down as Lauan in:

Kauta mai. A dhava? Bring — What?

It occurs at the beginning of a sentence. Note that it is accusative:

Sa lutu — A dhava? It has fallen — what?

where it is subject, the condemnation is less emphatic. Of the two sentences:

A dhava ko sa lako mai kina? What have you come for?

Na dhava ko sa lako mai kina? What have you come for?

the second is approved unanimously, the first by two votes to one. Of:

Ko iko. A dhava? You there — what? *Ko iko. Na dhava?* You there — what?

both are accepted. Here the interrogative stands quite in the absolute; in the preceding one also to a certain extent, for the literal translation is: What is it you have come for?, *a dhava* thus constituting a sentence in itself.

The explanation may be this: a noun never occurs in Fijian at the beginning of a sentence unless it is the absolute case, or it forms a sentence by itself, or names a thing; Fijian says not: "The man comes", but "he comes the man":

E lako mai na tamata.

The sentence: "*a tamata sa lako mai*", should be translated: "the man-he comes" or "there's the man-he comes".

It may be therefore that *a* is the article for nouns standing in the absolute. This is not remote from the Floridan use before proper nouns; the common element being that of naming¹.

Originally the line may have been drawn between subject and object, the *na* gradually encroaching till it has restricted the former to the nominative absolute. In the Gazelle Pen., N. B., *a* is used in other cases, *na* in the genitive:

A pal na tutan the men's house².

Lau and Mandegusu have levelled in opposite directions: the latter keeps nothing but *na*, while Lauan has ousted it everywhere save after a preposition and *ka*:

Mb.: *E kanla na uvi* he eats the yam. M.: *Sa gania na uvi* he eats the yam.

L.: *E kauta a uvi ka na ndalo ki na vale* he takes the yam and the taro to the house.

¹ Ibid. p. 523—4.

² PARKINSON, *l. c.*, p. 728.

This peculiarity of Lauan can be derived from the objective use of *N. Nana* means "this", "here"; here is in Mandegusu; his, her in Roviana.

Na is also used before verbs to express the future. In Mandegusu the vowel varies:

Mb.: *Au na lako* I shall go. M.: *Mu nu kiu ago, ma nateku go* if you cry I shall take you.

The Mandegusu *n* seems to soften the *m* from an imperative to a future.

Whether this future *na* is the same as the article, is hard to decide, though not impossible; a transition is conceivable if we consider sentences like: Mb. *O cei na lako?* Where *na* might be indifferently one or the other without much change in meaning: "Who is the goer" or "Who will go". *Au na lako might be*: I am the goer, i. e. I shall go. This suggestion, however, is more difficult of application to the Mandegusu *n* with its varying vowels.

Pa means "in" or "to" in Mandegusu:

Pa Narovo in Narovo.

In Vungalei, Tailevu, in Namata and Wainradhia it appears as *va* with the sense of "in"; in Namata, and I believe, also in Rewa, it is equivalent to Mbauan *vua* "to":

Vu.: *va na na mbamba ni tini* on the side of the tin.

Na. M.: *Mai nggai va na vale ni turanga* come into the chief's house.

Mai nggai ke vale va na turanga come into the house to the chief.

Ra is compounded of *a* and plural *r*:

F.: *Ra* they; M.: *Nggara* they (pres.).

In Mandegusu we appear to have a different *r*:

Nara here is. *Pora* there, look there. *Pini ra* that.

Sa; a pronoun *sa* occurs both in Mandegusu and in Fiji but they cannot be identical, because:

M. *s* = F. *dh*, M. *nj* = F. *s*.

M. *sa* therefore corresponds to Fijian *dha* in *a dhava?* = M. *na sava?* = what?

In Mandegusu *sa* is the pronoun of the 3rd pers. sing. *sa ganigani*: he eats.

In Roviana it is the article:

Talao sa komburu the child went.

The addition of *ri* makes it plural:

Rov.: *Koandia sari kangeta tatamana* there were three of one family.

In Mandegusu, preceded by the article *i*, in Roviana by *a*, it means "that" "who", &c.:

M.: *Isa na kokalle pa na Kekelena* that is the mortar in Kekelena.

In Fijian *dha* seems to be interrogative *dhava* (what?), *ni naidha* (when?), *ni vakudha* (L. when?).

Fijian *sa* is analyzed into *s + a* by such a form as: A. Wainradhia *sumu* for Mb. *au sa* or *sau*. Here we have the *s* combined with the 1st pers. sing. *u*:

Sumu mbau sara I went straightway.

Alone *sa* has generally the force of the 3rd pers. sing., but not always:

Sa modhe he sleeps,

but when this mean "good night", it is 2nd pers. sing., less direct and pointed than *ko*.

It combines with all the pronouns, taking its station before or after:

1 st <i>au sa</i>	<i>sau</i> (in a song)
2 nd <i>ko sa</i>	—
3 rd <i>e sa, sa</i>	—
1 st <i>(e)nda sa</i>	<i>sanda</i>
1 st excl. <i>keitou sa</i>	<i>sa keitou</i>
2 nd <i>ko ni sa</i>	<i>sa nū</i> (N.)
3 rd <i>(e)ra sa</i>	<i>sa ra</i>

The precise force of *sa* is hard to discover at the present day: the assumption among the Whites that *sa* is merely a verbal sign and has no special meaning, and that it is interchangeable with *e*¹ has corrupted the written formal language. An intelligent Fijian has affirmed to me that the young generation do not know the proper use of *sa*, and thereby confound the tenses; and it is a fact that in writing formal letters, they follow the practise of books and stuff their sentences with it, whereas in ordinary speech *e* is much more common. Another Fijian, well acquainted with English, asserts that a native always knows when to use *sa*, and when not, and certainly he will reject or ratify it. *Sa* seems to make the sentence more positive. But its use will be discussed at the end of this treatise.

Ta occurs in the Gazelle Peninsula, N. B., as an indefinite article². In Mandegusu it is dative before pronouns with which it forms a new series of possessives that has almost displaced the old one:

Na mani tanggu my basket (lit. the basket to me),

Va is interrogative:

F. *a dhava* what?, N. *e vai* where?, Nd. *o vai* where?

E.

E is used:

1. As article before proper nouns in Roviana:

E Patareka.

2. As article before common nouns in the Mba. dialect under circumstances that are not clear:

Ara sa kivi e ya luvu the children run.

3. As demonstrative of place in the Naitasiri dialect:

Ma ndrata e sit down here,

also *e ri*. In Roviana it appears in *pae?* = where:

Pa e koa si gamu? Where have you been?

¹ HAZLEWOOD, *l. c.*, p. 46.

² PARKINSON, *l. c.*, p. 728.

4. From adverb to preposition is but one step:

Mb.: *E na vale* in the house

would originally mean: here the house.

5. Mbauan and Floridan have made it the 3rd pers. sing.:

Fl.: *E mate Tamboa* Tamboa dies¹.

In Fijian the equivalent would be:

E mate ko Tamboa.

In the latter, however, it is extended to the other persons when combined, less extensively than *sa* with the various pronouns:

3rd sing. *e sa*

1st plur. incl. *e nda*

1st plur. exci. *e keimami*

3rd plur. *e ra*

Mb.: *Na vanua e keimami vu mai kina* the land we come from.

6. It combines with the demonstrative *i*:

L.: *Iei* this, Mba.: *ei dhola* he is living.

7. It is the Mbauan and Floridan article before numerals²:

E rua na tamata two men.

8. In the dialects of Naitasiri, Vungalei, Namata, Wainradhia, in short in the valley of the Rewa, it takes the place of *a* as pronominal suffix of the third person after verbs:

N.: *Ma kauie na ivola* = Mb.: *la ki kauta na ivola* = go and carry the letter.

It occurs also in Roviana and Mandegusu when the final vowel of the verb is *a*; we invariably spelt an *i*, but as it is very difficult in those languages to distinguish *ai* and *ae* without special attention, a single spelling by a native is of more weight than a routine spelling:

R.: *meke zhoropae* and threw it away (in a text written by a native).

Nde has been disposed of under *nda*.

Ngge occurs in Mbauan *nggei* "with". A *ngge* certainly occurs in Mandegusu as the 1st pers. past and present:

Ngge ke mbalau I do not know,

but whether we are justified in finding the demonstrative in the 1st pers. as we should be in the 3rd, is another question.

Ge does in Fijian the work of *ga* in Mandegusu:

	F.	M.
	without pref.	with pref.
3 rd	<i>na</i>	<i>kena</i> <i>gana</i>
1 st excl.	<i>mami</i>	<i>keimami</i> <i>gai</i>
1 st incl.	<i>nda</i>	<i>kenda</i> <i>gita</i>
2 nd	<i>ni</i>	<i>kemuni</i> <i>gau</i>
3 rd	<i>ra</i>	<i>kenra</i> <i>gaindia</i>

¹ CODRINGTON, *L. c.*, p. 533.

² CODRINGTON, *l. c.*, p. 530.

Ruviana has *genggu*:

Tepa mai karu genggu tambaika beg for two bits of tobacco for me.

Ke like *ka* presents a great variety of meanings:

1. It is a pronoun in

V. Mb.: *Ko kea* the very thing, Mb.: *ke, e ka* here.

2. Naitasiri uses it as a preposition for Mbauan *ki*:

Na Mata: *me nggai mai ke na vale ni kuro* let him come from the kitchen.

Both *ki* and *ke* are generally equivalent to our "to", but they are wider and mark a motion not only of objects but of the speaker's mind to another place; thus a man of Ovea will speak of the Mbauan herald to Ovea as:

Na mata e Ovea the herald in Ovea,

but a Mbauan will say:

Na mata ki Ovea the herald to Ovea.

A legend about Nakauvandra is:

A Italanua ki na Kauvandra lit. the story to the Kauvandra.

3. With an *i* attached *ke* becomes "and, with":

Na uvi kei na ndalo the yam and the taro.

In Ruviana it has that meaning without the *i*, but only in connecting sentences not words:

Vagore mola mbisa popoa lata, ke vagorea tugo ri kara sa ndia mola the big village launched their canoes and those two launched their canoe.

Almost invariably, however, it combines with other particles as in *ego ke, gua ke* "and then", "and so"; in *meke* "and":

Koi ia ari karu komburu meke la pa Geliana the two boys embarked in it and went to Geliana.

4. *Ke* is future in Floridan and hypothetical in Fijian; both are 3rd pers. sing., but whereas Floridan substitutes other vowels to *e* in the other persons, Fijian retains the *e* and adds to it the pronominal suffixes of other persons. This is so typical of both that I shall give the whole series:

Fl. ¹	F.
1 st <i>ku</i>	<i>keu</i>
2 nd <i>ko</i>	<i>ke ko</i>
3 rd <i>ka</i>	<i>ke</i>
1 st incl. <i>ka</i>	<i>ke nda</i>
1 st excl. <i>kai</i>	<i>ke keimama</i>
2 nd <i>kau</i>	<i>ke ko ni</i>
3 rd <i>ka ra</i>	<i>ke ra</i>

There now is hope of better defining the antithesis between *k* and *m*:

a) *K* indicates a relation from the speaker to another object; spatially it means motion away from him; in time it expresses the future if the speaker takes his place in the present, or the past if he transports himself to the beginning of the narrative, and follows events down time.

¹ CODRINGTON, *l. c.*, p. 530.

b) *M* moves from the object to the speaker, and temporally it is past if I look at former events as coming towards me, and future if I stand by the goal towards which my purpose is tending.

Me runs through much the same scale as *ma*:

1. With an *i* Mba. uses it to mean "in" like Mbauan *mai*:

E i nokoto mei ne iteitei he is in the field.

2. Without the *i* it means hither in the Nandi:

La me come here.

3. In Nanronga *mei* is used before verbs:

Mei homu yanggona come and drink kava. *Me tu mei vala* that we may proceed to war.

4. In Mbauan and other Fijian dialects *me* indicates purpose or expectation; the *e* remains in all persons but the 2nd, whereas in Mandegusu different vowels are attached to the *m*:

M.	F.
1 st <i>ma</i>	<i>meu</i>
2 nd <i>mu</i>	<i>mo</i>
3 rd <i>mi</i>	<i>me</i>
1 st incl. —	<i>me nda</i>
1 st excl. <i>ma</i>	<i>me keimami</i>
2 nd <i>mu</i>	<i>mo ni</i>
2 nd <i>mari</i>	<i>me ra</i>

Me is also imperative in Roviana:

Me ce varirazhae let it not assail him.

5. In the Banks it is past¹.

Ne is an article in Mba, but only, to my knowledge, before nouns compounded with the instrumental prefix *i*:

Nggi la ki ne iteitei I go to the fields.

Mbauan has it combined with *i* to indicate possession:

Na ne i dhei whose? lit. the one of who?

HAZLEWOOD also records such possessives as *nenggu*, *nemu*, *nena*, &c., instead of the usual *nonggu*, *nomu*, &c. I am told they belong to the tribe of Lasakau in Mba.

Pe we have identified the Vungalei *va* with Mand. *pa*; this *va* means "in", "to", as applied both to persons and men; it is natural, therefore, to suppose that *vei*, the corresponding Mbauan form before proper nouns and pronouns, represents an original *pei*; doubts are suggested only by the Mandegusu *veni*, which means to give, and also for:

Kinja veni to make puddings for...

But, of course, they are not necessarily identical, and when we consider the interrogative series *vai*, *vei*, where the *v* represents an original Melanesian *v*, we shall prefer the former assumption, as different meanings are likely to be carried by different vowels².

¹ CODRINGTON, *I. c.*, p. 174 and 277.

² HAZLEWOOD, *I. c.*, p. 25 and table III.

Re occurs in

L. *inggore* = Mb. *onggori* = that.

It has also been termed an expletive, but it means "as you know", "the one you know of"; a Lauan explains it thus: if two men have known a thing and there occurs a lapse of time, the one will remind the other with *re*:

L. *a tamata re ka lako mai* the man who, as you know, came, or why that's the man who came before.

Se is disjunctive; it combines with personal pronouns like *ke*:

Se mbula se mate whether he is alive or dead.

Originally, it seems to be, doubtful, problematic, as:

Se ndina it may or may not be true;

it also corresponds to our interrogative "whether". Roviana *se* is used before a proper noun when subject, whereas *e* seems to be used only in naming:

Koa tuta Patu Kio *se* Magoana M. lived in Patu Kio.

Te is not known to me in Fijian; in Floridan it is the 3rd pers. sing.:

Fl.: *te mbosa* = F. *e vosa* = he speaks¹.

In Mandegusu it has a very different meaning, being the sign of the dative:

Ngge kokondiko nia de Njimi I speak with Jim.

Tamasa *te* Mbatongo Mbatongo's deity (lit. the deity to Mb.).

Ve proper is interrogative:

F. *e vei?* = M. *pa vei?* = where?

We may contain a prefix, but it, the *w*, may also be a mere glide. It occurs in the Lauan pronouns:

Weta (incl.) and *weimami* (excl.) our.

I.

1. *I* is Lauan for this:

A vale i this house.

2. It combines with other demonstratives and pronouns in various dialects:

L.: *iei* this, *inggoya*, *inggore* that, *kai* there it is. A. M.: *koi* this. Wai.: *ka nggoi* that, this.

3. Lauan also uses it adverbially whence there is an easy transition to the preposition:

Mai toka i come and sit here. *I na vale* in the house.

All over Melanesia it is used as adverb or preposition in combination with *ma*, to produce *mai*.

4. In the North East Gazelle peninsula, N. B., it is the 3rd pers. sing. nom.² The Mba. dialect combines it with *e*:

Ei dhola he lives.

Mandegusu joins it with *a* to express the future and optative:

Ai toa tu let him live.

¹ CODRINGTON, *l. c.*, p. 530.

² PARKINSON, *l. c.*, p. 728.

5. In Mandegusu it is the article before proper nouns in the nominative:

Mi kamu i Rembo let Rembo come.

In Fijian it is vocative before proper nouns or terms of relationship:

I Roko Tukana Sir Tukana. *I wekanggu* my dear friend.

It is also the article in the object cases before pronouns and proper nouns. This last statement, however, requires some argument as it is not selfevident, except in the forms:

Iko: thee, *ira*, *iratou* them.

Before common nouns in the object case *a* is suffixed to the verb: before proper nouns and pronouns the termination is *i*:

Lakova na ivola fetch the letter. *Lakovi Mara* fetch Mara,

the latter, however, possibly stands for:

Lakovi i Mara;

the reason why the second *i* is missing is that in the Mbauan the accusative case of the proper noun can never be parted from the verb, and as the verb in such a case always ends in *i*, the following article has dropped out through identity of sound. Fortunately for us the Lauan dialect is allowed to interpose certain words between the verb and the noun, thus bringing before the noun other vowels than *i*; immediately the lost article emerges; it is the correct thing in Lauan to say:

E tuki tiko i Mara he hits Mara, and. *Lakovi manda i Mara* fetch Mara, pray,

and not like Mbauan:

E vadhuki Mara tiko, *lakovi Mara manda*.

If, however, the intervening word ends in *i*, the article straightway disappears in writing, an exception that proves the rule:

Sa kauti mai Mositafa he brought Mustapha.

The genitive behaves in exactly the same way, and comes under the same rule in all dialects; a native will write:

Na tama i Ka So and So's father, but *Na tahi Ka* So and So's brother.

The difference is that here the two *i* become contracted into one long vowel which takes the accent: *tadhi Ka*; this is the actual pronunciation, and a Fijian acquainted with accents rejected *tádhi Ka* for *tadhí Ka*. Here is an undoubted contraction; in *lakovi Mara*, however, the *i* is receives neither an accent nor quantity; this does not argue, however, that the *i* was never there; for a parallel can be found where an *i* is undoubtedly missing, to wit in the instrumental prefix *i*:

Au ndere ise I clean knives, but a native will write: *Kumuni sele*;

yet the accent on *kumuni* is unchanged, and the syllable *ni* seems to remain short; it is possible therefore for one of two *i* to vanish without compensation. Occasionally, however, the final *i* has struck me as being drawn out; but this may have been due to hesitation.

In the case of pronouns proof is even more difficult, for even Lauan can never sever them from the verb; but two forms come to our rescue: *iko* and

ira. *Ko* and *ra*, the nominatives, are monosyllables and short, and therefore the rules of Fijian accent force back the accent to the article which is thus strong enough to resist absorption with the suffix of the verb or being squeezed out by the same, and we have:

Kaúti lko, not *kaúti kó*.

All the other pronouns being polysyllabic the accent cannot recede on to the article *i*, which accordingly succumbs; yet HAZLEWOOD records the form: *iratou*; this may be due to a secondary accent: *írátōŭ*; in no other pronoun would the *i* be numbered with an even number:

Iáu, *ikéndá*, *ikémuni* &c.,

except *ikendáru* where I can find no trace of the *i*. The use of this article before pronouns is found in Mandegusu *isa* he who, the very one; an *d* in Ruviana *tanisa*: his. In Florida it is found in all persons but the third¹.

The suffix *i* of verbs is also used before indefinite nouns, that is nouns not preceded by the article:

Au taura na tambua I take the whale's tooth. *Au tauri tambua* I take whale's teeth. M.: *Manani kami mboso* grant us an enemy (i. e. to slay one).

It has also passive force:

E kilai it is known,

a use which seems a natural consequence of its presence in the objectless verb.

Mbi in Mandegusu expresses contingency or probability (the exact shade is not known) in the 3rd pers. sing.:

Kite mbu uka by and by you'll fall. *Kite mbi uka* by and by he'll fall.

It seems to be equivalent to the Fijian *nde*.

Gi is only known to me in the Mandegusu *gita* "we" incl., *nda* having become *ta* in accordance with the rule that Melanesian *nd* becomes *t* in Mandegusu at the beginning of a word (Fijian: *kenda*).

Ngí is a demonstrative in Mba.:

Na tavo ngi that land.

Nggi is the 3rd pers. sing. past in Mandegusu:

Nggi tekua kami he took one.

Mi is the corresponding future and imperative:

Mi kamu i Rembo let Rembo come.

It also means hither in the compound *lami* come here.

Ki is in Lauan an adverb of place:

Lako mai ki come here,

and a preposition in most dialects:

Sa la ki na vale he goes to the house.

Ni has a wide range in Fijian: it is the article in the genitive before common nouns as *i* is before proper ones:

Na luve i Fane Fanny's child. *Na luve ni yali* the child of the dead, orphan.

¹ CODRINGTON, l. c., p. 530.

It may express time as a preposition or a conjunction:

Ni mataka to-morrow. *Ni u raidha* when I see it.

In Florida it is genitive and instrumental¹. In Mandegusu it occurs in *pini*, our next word.

Pi appears in Mandegusu *pini* and *piri*:

Na tinoni pini this man. *Piri vevea* like this.

If we are right in seeing an original *p* in F. *vei*, then N. *vi* = Mel. *pi*:
E dha vi au it is bad for me.

Ri is the 3rd pers. plur. in Nduke; in Mandegusu *a* precedes or follows it:
M. *Ria p'Ove* those of Ove. *Ari kue* they three.

Both *nggari* and *nggara* are found in the present-past.

There is another *ri* which is not plural: we have just come across it in *piri*; it is found also in:

Mb. *onggo ri* that, *eke ri* there. N. *E ri* there.

It has also in certain dialects an obscure use chiefly in archaic speech, such as is used in offerings; a Fijian believes it to be polite; it is probably a kin to the titles *Ra* and *Ro*. Here is a specimen in the dialect of Namata:

Keltou sa mani vaka ri . . . mani mai-tukuni vei iko ri . . . so we said . . . and news was brought to you.

Si exists both in Ruviana and in Mba, but cannot be identical in both for the same reason as *sa* is different in both (q. v.). In Ruviana it is article before pronouns in the nominative:

Ele kumbere si goi you have already written it.

It may be separated from the pronoun:

Na huneke si lopu talomanganla rau: I did not miss the basket.

The Mba. *si* is the 3rd pers. sing. in answer to questions and possibly in other cases:

Si dhola he lives.

O.

1. *O* is the Fijian article before proper nouns and pronouns in the nominative absolute, and before the latter also in the vocative:

Mb. *O Tukana* Tukana. *O yau* I².

In *onggo* it is used in all cases.

2. Lauan and various dialects of Vanua Levu form possessives by suffixing the pronouns to it; thus in Lauan:

Omu thy. *Ona* his. *Omunā* your. *Ondra* their.

3. It is a preposition in *ovai*? = where? (Nd.).

Go is possibly the Melanesian original of the Fijian *ko*, which is used in exactly the same way as *o*, except that *ko* may be used in the middle of

¹ CODRINGTON, *l. c.*, p. 535—6.

² Officially it is spelt *oiau*; this may be right, but I have never noticed it, and suspect the glide has been mistaken for the very different *i*.

a sentence; the original difference may have been similar to that between *a* and *na*. The special duty of *o* and *ko* is therefore to introduce a person, and consequently can only go before a pronoun in the nominative absolute or vocative; a pronoun which has a function in the sentence has no right to it:

Au lako mai I come. *Au lako mai koyau* I come, even I. *Kodhei ka lako nai? Koyau* Who has come? I.

Nggo helps to form:

Mb. onggō that. *Lau inggoya* that. *N. kanggō* this that.

It is recognizable in the Lauan possessive *nggou*:

A nggou vatu my slate.

Ngo makes *ngona* in Mbauan and Lomaiviti:

Ovalau: Na nggara ngona that cave.

Ko in Mandegusu is a conjunction which often translates our "and", but may be generally described as marking a sequence:

Mu ke suverei lani ko mu riu tu do not stay here but depart.

In Ruviana it is equivalent before proper nouns to Fijian *kivei*:

Zhama la ko e Magoana sa Kalengge the old woman spoke to Magoana.

Mo in Roviana means either "in" or "from", probably the latter:

Koa mo Vagena (we) have been in (lit. from?) Vagena.

Po forms *pora* "there", "there it is", and *poi* "yonder" (Mandegusu).

To is the article before masculine proper nouns in the Gazelle Peninsula¹.

Fate uses it for our "at".

The prefixes reviewed.

Having now examined all these demonstratives and classed them according to the root, it will be well to draw them up in order according to the prefix with which they are composed, thus eliciting perhaps, or making it easier to elicit the force of the latter.

Mb.

Possibility, expectation, probability.

Mbi (M.) lest he (?).

Nd.

expresses a similar idea:

Nda (L.) lest, may be.

Nde (L.) lest, may be (Mb.).

G.

Destination, especially of edibles, person.

Ga (M., R.) forms possessives of food and personal pronouns.

Ke (F.) do.

Gi (M.) in, *gita* our (incl.).

Ko (?) article before proper nouns in Fijian.

¹ PARKINSON, *l. c.*, p. 728.

² CODRINGTON, *l. c.*, p. 475.

Ng.

Ng (Mba.) that.

Ngona (Mb. Lomai Viti) this.

Ngg.

Sequence, accompaniment:

Ngga (Mba.) and *nggai* (Mb.) then, (Mba.) with.

Nggei (Mba.) then.

Nggi (M.) the (in narrative only).

Onggo (Mb.) this, *nggou* (L.) my.

K.

Sequence, motion away:

Ka (Mb., L.) and, with.

Ke (Mb.) if, (N.) to, (Ruv.) and.

Ki (Mb.) to.

Ko (M.) and, (R.) to.

M.

Motion hither.

Ma (N., Nanr.) hither, *mai* (Mb.) hither, from.

Me (Mba.) hither (Mb.). In order that, *mei* (Nanr.) proceed to, *meke* (R.) and.

Mi (M.) he (future, imper.), hither (in *la mi*).

Mo (R.) in from.

N.

Object, both in the grammatical and metaphysical sense:

Na article before common nouns, in Mbauan probably confined originally to the object case.

Ne (Mba.) the (before instrumentals).

Ni genitive, locative, temporal, &c. article before common nouns.

P.

Locative:

Pa (M.) in, to; *va* (Vung.) in, to.

Vei (Mb.) to.

Pini (M.) this, *vi* (N.) to.

Pora (M.) there, *poi* (M.) yonder.

P seems to differ from *k* and *m* in that it establishes a relation, but does not specify the end at which it begins: thus *pa* in Mandegusu may mean indifferently "in", "to", "from", the Fijian *vei* may mean "to" or "from": *Kauta na ilavo vei Jioji*, may mean "take the money to" or "from George", the addition of *mai* (hither) or *yani* (hence) makes it determinate. This appears best in the reciprocal use of the prefix *vei* in Fijian (*veimba* to argue together, &c.).

R.

Plurality:

Ra (Mb.) they.

Ri (M.) they.

There seems to be another *ra* which possibly draws attention:

Nara, pinira (M.) here is (in making an offering). *Pora* there it is.

Re (L.) as you know, *inggoré* that (it is used, for instance, in throwing stones: here it comes. I have never heard it used like *inggoya* to mean: that's it, of course).

S. (Fijian.)

Affirmation; this meaning fits well with *sa* and *si*, but not *se*.

Sa affirmative, emphatic.

Se disjunctive.

Si (Mba.) affirmative.

S. (M. R.)

Sign of the subject:

Sa (WM.) he, (R.) article *dha* (F.) interr.

Se (R.) article before proper nouns in the nominative.

Si (R.) article before pronouns in the nominative.

T.

Dative mainly:

Ta (M.) to.

Te (M.) to.

To (N.-B.) article before proper nouns (Fate) at.

V.

Interrogative:

Na sava (M.), *na dhava* (F.) what? *Ovai* (Nd.) where? *Evai* (N.) where?

Pa vei (M.) where? *Evei* (F.) where?

The meaning of Fijian *sa*.

The best method of settling the meaning of any particle is to submit to a native various examples containing or lacking it, and ask him the difference. The weak point of the method is that it is rarely applicable: so few are capable of it, most Fijians will say: there is no difference. The best exponent of Fijian I have tried is a boy of fifteen, whose opinions I here reproduce, all his comments agree with a white man's impressions:

1. *A iwiliwili ni lewe ni vanua ka sa na wiliki* (the census that will be taken); *sa* means that it cannot remain undone; it will be taken, *ka ra na wiliki* sounds "light", and it is not clear whether it will be taken or not.

2. *Sa ndau wiliki na lewe ni matanitu* (the citizens are counted). *Era ndau wiliki* would be right, but it implies that some are counted and some not, whereas the sentence *sa ndau wiliki* admits of no exceptions.

3. *Sa keke yani ki Nasavu na sitima levu* (the big steamer anchored in Nasavu); it is the same as *e keke yani*, but *e keke* is "light" while *sa keke* is "strong", *e keke yani* refers to a thing of no account (*ka mbedhi*), but *sa keke yani* shows it to be important (*ka ndokai*).

4. In *sa vinaka na kawai*, as compared with *e Vinaka na kawai*, *sa* strengthens the sentence and makes it plain that it cannot again be bad (*e senga*

ni rawa tale me dha); *e* merely stands for *kawai*¹, and it is not plain whether it is really good or only passable (*dha no nga*).

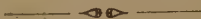
5. A man asks one about to fish: *e na ndua na ika?* (will there be a fish?); the other retorts in a contentious spirit (*me ka ni veimba*) *sa na ndua* (of course, there will.); to answer *e na ndua* would indicate uncertainty.

Another informant considers *a dhava enda kila* (what do we know?) as the proper form of a question; the answer, however, will use *sa: enda sa kila* (we know); the third form: *sa nda kila* would be a plain statement, not an answer.

6. *E ona itavi* (it is his duty) means that there are many things incumbent upon him (whereby, I suppose, he means to say that his duty is indefinite): *sa* refers to one particular one; *sa* is stronger. For instance, *e* will be used if it is a man's business to cut grass anywhere; *sa* has one particular piece of land in view; again *sa* will apply to the school cook who has been appointed to cook; *e* to the boys who help him, but whose duty it may or may not be; when *e* is used it is not plain whether it is or is not his duty (*e senga ni madhala se ona itavi se senga*): this gives us the clue to the doubtful and disjunctive use of *se*.

7. *Au lako* (I go) is half interrogative and asks leave; *au sa lako* is quite positive and expresses the will of the speaker.

In conclusion, it is worth while pointing out that these native views on grammar are well worth taking down in the vernacular on the spot, or given to be committed to writing by the grammarian: they give some insight into native thought and expression, and are therefore just as much an integral part of anthropology as the study of their religious beliefs, and botanical or astronomical knowledge; unfortunately, a fairly advanced and half civilized savage is required for anything lucid, but the mere failure to explain gives us at least a measure of mental development.



¹ He has been taught to look upon *e* as a pronoun.

Das tägliche Leben der Papua (unter besonderer Berücksichtigung des Valman-Stammes auf Deutsch-Neuguinea).

Von P. FRITZ VORMANN, S. V. D.

I. Der gewöhnliche Tagesverlauf.

Der Papua, ohne Taschenuhr, ja selbst ohne Sand- und Sonnenuhr, kennt in seiner Tagesordnung keine nach Stunden gemessene Einteilung. Ebenso sind die Begriffe von Wochentagen oder gar diejenigen von Sonn- und Werktagen ihm natürlich eine von Haus aus fremde Welt. Wie und wann seine Laune es wünscht, seine Lebens- und Leibesbedürfnisse es erfordern, die Gelegenheit sich ihm bietet oder ein Vorteil ihn lockt, rührt und regt er sich und stellt sich zur Arbeit. Hat er glücklich den Anfang gemacht, so bestimmen es sein Belieben oder seine Bequemlichkeit, im besten Falle seine Müdigkeit, von dem Werke abzustehen oder mit dem Zeitvertreib aufzuhören. Aber wie seine ganze Umgebung, so kennt doch auch dieses Kind der Natur eine gewisse Regelmäßigkeit im Laufe des Tages und im Gange der Zeiten.

Der Papua erhebt sich des Morgens recht frühzeitig von seinem Lager. Langschläfer kann man ihn nicht nennen. Selten, fast nie findet die aufgehende Sonne ihn noch in den „Federn“. Schon beim ersten Schimmer der Morgenröte schlägt er die Augen auf, reibt sich mit seinen Fäusten die verschlafenen Augen, erhebt sich, reckt sich und streckt sich, um die letzte Müdigkeit aus seinen Gliedern zu vertreiben.

Die Zeit, welche er sich zum Schlafen nimmt, von 9 oder 10 Uhr abends bis gegen 6 Uhr in der Früh, ist gewiß ausreichend; sie wird sogar reichlich groß, wenn man noch die Tagesstunden hinzurechnet, die der Papua zu verschlafen pflegt.

Federweich schläft der Papua nicht. In einem besseren europäischen Bett würde er sich gewiß unheimlich fühlen. Selbst Strohsack, Bettuch und Decke würden ihm zu warm und daher lästig. Er dürfte nach wenigen Minuten wieder hinausspringen und unter dem Geschrei *tjeliet*, heiß, heiß, davonlaufen, um auf dem Boden seine Lagerstatt zu suchen. In der Tat, der Papua schläft am liebsten auf dem Fußboden, sei es innerhalb des Hauses oder darunter oder gar im Sande. Die letztere Gewohnheit findet sich gerade bei den Valman am häufigsten. Von den ersten Lebensstunden an gewöhnt sich der Papua an diese Lagerstätte. Denn der neugeborene Sprößling schläft ungestört neben seiner Mutter im Sande oder im Wohnhause auf dem Fußboden. Einen Nachtschutz kennt der Papua aber doch: das Feuer. Dieses soll ihm einerseits die notwendige Wärme erhalten, anderseits soll der sich entwickelnde Rauch ihm die Moskitos verscheuchen. Im Valman-Gebiet scheinen allerdings die Moskitos an den Rauch ziemlich gewöhnt zu sein, so daß die Leute, wenn sie der Fliegenplage ausweichen wollen, ganz in der Nähe des Meeres schlafen müssen. Das Feuer wird die ganze Nacht hindurch unterhalten.

Streicht am frühen Morgen ein kühler Wind über die Schlafstelle hinweg und macht den Papua frösteln, so rührt er sich allmählich aus seiner schläfrigen

Steifheit, greift nach einem Holzscheit, legt es ins glimmende Feuer und bläst einigemal kräftig hinein, bis die Flamme wieder emporschlägt.

Dann wärmt er sich Hände und Körper. Aber es hält doch schwer, bis er zum vollen Leben aufgeweckt ist. Das trübe, schläfrige Gesicht verzieht sich noch oft im Gähnen, der steife Körper reckt und dreht sich.

Dem Beispiel des Hausvaters folgt dann bald auch die übrige Familie. Die griesgrämige, träge, lässige Stimmung des Alten findet sich in analoger Weise bei den übrigen Familienmitgliedern wieder. Das Reiben der Augen, das Gähnen und Gliederstrecken ist die erste Morgengymnastik. Stumpfsinnig hockt dann der Schwarze eine Weile an seinem Feuer, ohne sich weiter zu betätigen. Einen Morgengruß kennt man bei den Papua nicht, auch nicht die Huldigung an einen Gott oder ein höheres Wesen.

Wenn der erste wache Traum zu Ende ist, greift der Papua nach einem Tabakblatt, trocknet es am Feuer, bis es spröde geworden, und zerreibt es dann in seinen Händen zu Staub. Ein getrocknetes Bananenblättchen von etwa Fingerlänge und gleicher Breite ersetzt ihm das Zigarettenpapier. Diese naturgewachsene Zigarettenhülle steckt er zunächst in den Mund oder leckt mit seiner Zunge einigemal darüber hinweg, wickelt dann manierlich den zerriebenen Tabak in das Bananenblättchen, feuchtet dessen Ende nochmal mit der Zunge an und klebt die Zigarettenhülle zusammen. Vom Nachtfeuer nimmt er sich ein glimmendes Holzscheit und zündet seine Zigarette an. Die duftenden Rauchwolken scheinen ihm das Leben vom Tage vorher wieder zu bringen. Mit wahren Wohlbehagen saugt er an seiner Zigarette; er zieht dabei den Dampf ein, um ihn in zierlichen Figuren aus dem Munde oder aber lieber mit einem pfeifenden Tone aus der Nase ausströmen zu lassen. Frau und Kinder sind bald dem Beispiel gefolgt. Am Festland rauchen die Kinder schon ziemlich früh, etwa vom zehnten Lebensjahr an. Sie verstehen sich gar bald darauf und paffen den Rauch der Zigarette geschickt durch Nase und Mund. Die Kinder der Inselbewohner werden nicht so frühzeitig ans Rauchen gewöhnt. Das hat seinen Grund darin, daß bei ihnen keine eigenen Tabakplantagen angelegt werden und daß sie also auf Ankauf angewiesen sind. Die wohl-schmeckende Morgenzigarette bringt allmählich Frohsinn und Vergnügtheit wieder. Nach der ersten gönnt sich der Papua meist auch noch eine zweite und dritte Zigarette.

Ist die Sonne etwas höher gerückt, so daß die Strahlen schon stark zu heizen anfangen, dann flüchtet sich der Papua in den Schatten eines Kokosbaumes. Vom Halse über die Schulter hinweg hängt sein Täschlein, das er immer mit sich führt. Unter dem Kokosbaum läßt er sich nieder, legt sein Täschlein vor sich hin und langt eine Betelnuß daraus hervor. In dem Täschlein trägt der Papua seinen Tagesbedarf und einiges mehr, vor allem die unentbehrliche Ration an Tabak und Bananenblättern, einen Schweinsknochen zum Essen, eine Muschel zum Auskratzen der Kokosnuß, einen spitzen Knochen zum Öffnen der Nuß, einige Ringe als Körperschmuck, ein europäisches Messer, einen Spiegel, eine Schachtel mit Streichhölzern, vielfach auch einige Knochen von verstorbenen Angehörigen, alles kunterbunt, wie es der Einfall fügt. Wonach er aber in der Schattenruhe am ehesten und sichersten

greift, das sind die notwendigsten Requisiten zum Betelkauen: die Betelnuß selbst, die mit Kalk gefüllte Kalabasse und etwas Stangenpfeffer. Mit Betelnüssen ist er reichlich versehen, denn er braucht sie tagsüber fast beständig; er muß sie anstandshalber einem besuchenden Freunde anbieten und erhält sie auch häufig als landesübliches, gern entgegengenommenes Geschenk.

Der Papua leitet das Betelkauen ein, indem er die Betelnuß zunächst im Munde zerkleinert. Dem Fruchtbrei fügt er dann die unerläßliche Würze hinzu: den Kalk der gebrannten Flußmuscheln. Diesen zu Staub gestoßenen Kalk enthält die Kalabasse, ein längliches Hohlgefäß, das sich der Papua aus der Frucht einer Schlingpflanze zurechtgearbeitet hat. Die Frucht dieser Schlingpflanze ist fast in allem einer europäischen Gurke vergleichbar, in Form, Größe, Gehalt an Kernen, Dicke der Wandung. Ein kleines Löchlein bohrt sich der Papua am Kopfende der Kalabasse, zerkleinert mit einem Stöckchen den Inhalt und entfernt ihn durch Schütteln und läßt dann die ausgehöhlte Frucht einige Tage in der Sonne trocknen. Während dieser Zeit verhärtet sich die Schale so, daß sie einer Kastanienschale ähnlich wird. Dann erst ist die Kalabasse gebrauchsfähig. Aus ihr nimmt der Papua den Kalk zum Betelkauen mittels eines dünnen Stäbchens, das bis auf den Boden der Kalabasse reicht. Damit der Kalk an der engen Öffnung nicht wieder abgestreift werde, hat er das Stäbchen mit etwa zehn ringförmigen Kerben versehen. Überdies zieht er es vor dem Eintauchen in die Kalabasse zum Anfeuchten nochmals durch den Mund. Den so präparierten Holzstift bringt er nach einmaligem Einführen in die Kalabasse kalkbestaubt heraus und streicht dann den anklebenden Staub an der gekauten Betelnuß ab. Der Kalk übt seine natürliche ätzende Wirkung aus, wenn er mit dem Speichel in Berührung kommt. Die älteren Papua wissen sich aber geschickt zu benehmen, um den schmerzlichen Folgen vorzubeugen; die jüngeren müssen immer erst durch Schaden klug werden. Aber nicht nur richtige Handhabung des Stäbchens und vorsichtige Vermengung des Kalkes mit der Betelnuß hält die Brandwirkung fern, die Natur selbst hat ein Gegenmittel geboten in dem Stangenpfeffer. Er wächst an einer Schlingpflanze, die hierzulande häufig anzutreffen ist. Die Früchte sind kätzchenartig, nicht unähnlich den Blüten der Haselnußstaude, aber bedeutend länger und dicker. Sobald die Leute den Kalk genommen haben, beißen sie auch ein Stück von dem Pfeffer ab und machen dadurch den Kalk unschädlich. Wegen der immerhin noch bleibenden reizenden Wirkung sammelt sich sehr viel Speichel im Munde, den sie von Zeit zu Zeit ausspeien. Der Speichel zeigt infolge der Mischung von Betelnußsaft, Kalk und Stangenpfeffer eine rötliche Färbung.

Das Morgenvergnügen des Betelkauens versagt sich kein Papua, auch Frauen und Kinder nicht. Kleine Kinder von drei bis vier Jahren können sich zwar selbst die Essenz nicht im richtigen Verhältnis mischen, sie warten daher gierig auf die abgekaute Betelnuß, die sie den älteren Leuten aus dem Munde nehmen.

Mit den Jahren färben sich infolge des täglichen Betelkauens die Zähne ganz schwarz. Der Papua schätzt die dunklen Zähne im Munde als Schönheit und betrachtet sie als Zeichen der Großjährigkeit. In bewußter Wertung dieses

Schmuckes gebraucht er mit Vorliebe das Schimpfwort: *Jalum pos*, d. h. „du Weißzahn“, dem Sinne nach wiedergegeben: du Grünschnabel. Das Betelkauen hat für den Papua auch die schätzenswerte Folge, daß es seine Zähne gegen Fäulnis konserviert und seine Kauwerkzeuge gegen sonstige Krankheiten schützt; auf Märschen oder weiten Wegen hält es seinen Mund stets feucht und läßt den Durst nicht fühlbar werden.

Der eben beschriebene Prozeß der Betelzubereitung nimmt bei den älteren Leuten nicht gar lange Zeit in Anspruch. Die Übung macht sie auch darin zu Meistern. Schnell folgt einer abgekauten Nuß die folgende. Wenn er die Reste der ersteren auch wegwirft, so bemüht sich der abergläubische Papua später doch, die übriggebliebenen Fetzen wieder aufzulesen, um sie dem Feuer zu überantworten, sonst könnte Unfug damit getrieben oder vom übelwollenden Feind sogar böser Zauber daraus bereitet werden.

Was einem Europäer das Bild eines Papua, der im Schatten eines Kokosbaumes der Ruhe pflegt, etwas ungemütlich, fast unappetitlich werden läßt, sind die Fliegen, die sich auf die nackte Haut der armen Schwarzen niederlassen. Diese kleinen Insekten, so groß wie ein Floh, aber auch so blutgierig wie dieser, schwirren in ungezählter Menge um den wehrlosen Burschen. Auch sie fühlen sich wohler im kühlen Baumschatten als in der brennenden Tropenhitze. Den Papua überfallen sie, stechen ihm ins Gesicht, auf den Rücken, in die Arme und Beine. Er aber ist an diese Plage schon gewohnt; er kennt keinen Grimm gegen diese Ruhestörer. Wenn es ihm zu bunt wird, streicht er herzhaft mit der flachen Hand über Gesicht, Beine und Arme und erdrückt die ungebetenen Gäste. Dabei bekommt er oft ganz blutige Hände wegen der Unzahl seiner zermalmtten Feinde. Letztere sind übrigens gar nicht scheu und lassen sich beim Blutsaugen nicht stören, bis ihr Opfer handgreiflich wird.

Wenn unterdessen die Tropenhitze um einige Grade höher gestiegen ist, denkt der Papua an ein Bad in der See. Die Gelegenheit dazu hat er in bequemer Nähe. Seinen einzigen Leibschurz hat er bald abgelegt und schon nach ein paar Augenblicken tummelt er sich im Wasser.

Dort fühlt er sich ganz in seinem Element. Im Schwimmen zeigt jeder Papua eine vollendete Fertigkeit. Der Insulaner dürfte darin den Festlandsbewohner übertreffen. Es ist dies auch erklärlich, da die Insulaner mehr zu Wasser als zu Land miteinander verkehren. Zudem sieht sich der Festlandsbewohner in der Ausbildung seiner Fähigkeiten im Schwimmen dadurch eingeschränkt, daß die Brandung ihm das Schwimmen oft unmöglich macht.

Die Mütter gewöhnen ihre Kinder auch recht bald ans Wasser. Schon in den ersten Tagen nach der Geburt tauchen sie das zarte Geschöpf täglich in die See und trocknen es dann im Küstensande. Sobald die Kinder laufen können, suchen sie als Lieblingsaufenthalt das Ufer des Meeres auf. Dort spielen sie bald im Sand, bald im Meere und jagen den Fischen oder sonstigen Seetieren nach. Die Mütter sind dabei ganz unbesorgt, denn es gilt in Tumleo fast als Selbstverständlichkeit, daß ein Tumleo nicht ertrinkt.

Bei der Vorliebe des Papua für das Schwimmen werden von seiten der Missionäre oft Wett- und Preisschwimmen veranstaltet. Da ist es denn vernünftig, dem Treiben der Kleinen im Meere zuzusehen. Furcht vor der Tiefe

des Meeres, vor Haifisch, Krokodil oder sonstigen gefährlichen Tieren kennen sie nicht. Stürmisch froh schwimmen sie hinaus und kehren mit Gesang und lauter Munterkeit wieder um.

Einen Beweis für die Leistungsfähigkeit im Schwimmen lieferte vor einigen Jahren ein wackeres Mädchen, das vor einem jungen Manne flüchtete. Es schwamm von Valman bis nach Tumleo, eine Distanz, für die ein Ruderboot eine starke Stunde braucht.

Dem Bade folgt die erste Mahlzeit. Sie ist dem Papua erstes Frühstück und Hauptmahlzeit zugleich. Er schätzt sie um so mehr, als er bloß zwei eigentliche Mahlzeiten kennt: morgens um 9 Uhr und nachmittags gegen 5 bis 6 Uhr. Natürlich hat der Papua auch sonst einen guten Appetit. Er verschmäht einen Bissen, falls er sich leicht bietet, um 10, 11 und 12 Uhr keineswegs, auch um 1 Uhr ist ihm die Eblust noch nicht vergangen. Untertags ißt er gelegentlich und mehr zum Zeitvertreib die reifen Bananen aus seinen Plantagen.

Seinen Familientisch aber hält er um die angegebenen Zeiten. Das Kochen, Herrichten und Auftragen ist Sache der Frau. Ihre Kochkunst werden wir später noch näher kennen lernen. Ihr Speisezettel enthält nur Namen der einheimischen Flora und Fauna. Der Hauptbestandteil, der auch fast bei jeder Mahlzeit aufgetragen wird, ist der Sago, das Mark aus dem Sagobaum. Für sich allein ist der Sago jedoch nicht gut genießbar. Ihm müssen die vielfach wechselnden Zugaben den appetitfördernden Geschmack und die anziehende Form geben. So fügt denn die Köchin Schweine-, Katzen- oder Hundefleisch, Fische oder Vögel bei; auch Krebse, Eidechsen, Ameisen, Wespen, Bienenmaden, Holzwürmer, Heuschrecken, Frösche, Schildkröten und deren Eier. Als gewöhnliche Zugabe nimmt die Papuanin das Gemüse aus ihrer Plantage. Es sieht unserem Kohl in Europa nicht unähnlich und ist fast ebenso wohl-schmeckend. Die besseren Gemüsearten bieten sich aber nur dem Papua auf dem Festland. Der Insulaner begnügt sich mit den Blättern der Bäume, die so hart und zäh sind wie die Eichenblätter in der deutschen Heimat.

Für den gekochten Sago legt die Hausfrau zwei Bananenblätter kreuzweise übereinander. Dann holt sie mit zwei Stäbchen den Sago aus dem Topf, formt jedesmal zierlich kleine Klößchen und legt fünf oder sechs dieser Gebilde sorgfältig auf den „Bananenteller“. Diesen faltet sie und legt ihn als Sagopäckchen beiseite. In gleicher Weise macht sie dann noch eine zweite, dritte, vierte Portion, je nachdem die Familie Köpfe zählt.

Hin und wieder tritt an die Stelle von Sago der sogenannte *potj*, das ist ein Gemenge vom Knollengewächs der Süßkartoffel oder Jams oder Taro, das gekocht und zerstampft mit dem zerriebenen Fleisch der Kokosnuß vermischt wird.

Ist das Gemüse gekocht, so wird es mittels einer Zange aus dem Kochgeschirr herausgenommen und in einzelne Kokosschalen gefüllt oder auf eine gemeinsame größere flache Schüssel gelegt. Damit steht das Essen bereit.

Bald auf den ersten Ruf der Hausfrau stellen sich die Familienmitglieder zum Mittagstisch ein. Mittagstisch ist eigentlich eine unrichtige Bezeichnung. Denn weder das Stamm- noch das Bestimmungswort dieses Begriffes deckt sich mit der Wirklichkeit in der Hütte des Papua. Tische und Stühle fehlen

beim Essen. Der Papua fühlt sich vor der Familienschüssel auf dem Boden hockend viel wohler.

Die Mutter teilt die Sagoklößchen mit ihrer Bananenhülle an die Hungrigen aus. Jeder legt das Päckchen sorglich vor sich nieder, rollt die Blätter auf, reißt ein Stückchen von dem klebrigen Sago ab und hält es in der Linken fest. Mit der Rechten greift er herzhaft nach dem Gemüse und faßt, soviel er fassen kann. Er verzehrt so ohne weiteres Hilfsmittel unmittelbar aus der Rechten und Linken sein ganzes Mittagmahl. Da der Papua flink im Essen ist, so braucht er für diese häusliche Veranstaltung wenig Zeit.

Nach beendeter Mahlzeit streichen alle die Hände ein paarmal durch den Sand. Damit ist die Reinigung beendet. Die Bananenblätter, oder was vielleicht an Speiseresten übriggeblieben ist, werden achtsam aufgehoben. Aber nicht der Reinlichkeitssinn mahnt dazu, sondern es treibt sie die Furcht vor bösem Zauber des übelwollenden Nachbarn, wie ja auch in aller Frühe schon die Überreste vom Betelkauen aus dem gleichen Grunde der Vernichtung anheimgegeben wurden.

Nach der Mahlzeit besonders liebt der Papua das süße Nichtstun. Er ist ja auch selten gezwungen, etwas zu arbeiten. So bleibt er denn zu Hause, namentlich wenn das Sagofaß noch recht voll ist und im Räucherkorb noch viele Fische liegen. Er sucht sich also ein Plätzchen, wo er ungestört die Ruhe genießen kann. Am wohlsten fühlt er sich in einem kleinen Häuschen in der Nähe des Meeres; da kann er sich laben an der kühlen Seebrise.

Bald gesellen sich zu ihm gleich gesinnte und gleich bequeme Kameraden, und es beginnt ein gemütliches Zusammensitzen. Dabei darf das Feuer nicht fehlen, damit der Tabak angezündet werden kann. Die Freunde wechseln einige Worte und sorgen dafür, daß ihnen die Zigarette nicht ausgehe und das Betelkauen nicht unterbrochen werde. Viel Neues erzählen sie sich nicht. Sie sprechen von ihrem Sago, ihrem Tabak, ihren Betelnüssen, von ihren Kindern und Frauen, von Zaubereien und Hexenabenteuern. Das wenig interessante, ewige Einerlei macht sie nach und nach schläfrig. Sie strecken sich der Länge nach hin und befinden sich bald in Morpheus Armen. So können sie, wenn sie nicht zufällig gestört werden, zwei Stunden dem Schläfe widmen. Bei ihrem Erwachen gähnen sie wie am frühen Morgen, schüren von neuem das Feuer, trocknen ein Tabakblatt und fabrizieren sich ihre Zigarette. Zur Abwechslung nehmen sie auch wieder eine Betelnuß. Sie knüpfen dann ihr altes Gesprächsthema an, reden von Tabak und Sago, schlafen auch wieder ein Weilchen und lassen so den Tag sorgenlos und tatenlos verstreichen. Bisweilen beschäftigen sie sich auch mit kleinen Flechtarbeiten, Anfertigung von Pfeilen oder Schnitzarbeiten.

Die Frauen sitzen während dieser Zeit meistens getrennt von den Männern und unterhalten sich nach ihrer Weise. Rückt dann der Abend heran, so stellt die Hausmutter den Kochtopf auf und beginnt ihr Küchengeschäft nach dem bereits bekannten Rezept.

Gegen 6 Uhr hat sie das Abendessen hergerichtet. Die Papua-Familie findet sich dazu ein und läßt sich wieder auf dem Boden nieder. Der Sago, das Gemüse, die Fische und Ameisen schmecken ihr gerade so wie am Mittag.

Wenn jeder befriedigt ist, leisten sich die Familienmitglieder noch etwas Abendgesellschaft. Sie sprechen von dem heute Geschehenen und eventuell auch über die Arbeit des folgenden Tages. Die Kinder erliegen zuerst dem Allbezwinger Schlaf; sie legen sich bald zur Ruhe. Gegen 9 oder 10 Uhr folgen auch die Erwachsenen. Sie haben sich aber vorher noch an mancher Zigarette gütlich getan und manche Betelnuß gekaut.

II. Die zeitweilig aufgenommenen Beschäftigungen.

1. Männerarbeit.

Die bisher gezeichnete Lebensweise kehrt, wenn auch nicht in allen Stücken, jeden Tag wieder. Sagoschlagen, Plantagenbau, Jagden, Handel, Tanzvorbereitungen und Tänze beanspruchen mitunter die ganze Tageszeit, nicht selten rauben sie auch die ganze Nachtruhe. Ihr Arbeitsfeld liegt nicht immer beim Hause oder gleich am Dorfrande. Zum Plantagenbau oder zur Jagd machen sie gewöhnlich einen Weg von einigen Stunden. Dadurch allein verlieren sie oft einen guten Teil des Tages.

Selbst das notwendige, tagtägliche Gericht, den Sago, finden sie nicht in der Nähe, wenigstens nicht in genügender Menge. Denn der Sagobaum wächst hauptsächlich an lagunenreichen Küsten, wo Feuchtigkeit oder Sumpf das Gedeihen begünstigt. Der Sagobaum hat sehr viel Ähnlichkeit mit dem Kokosbaum, nur erreicht er dessen Höhe und wohl auch dessen Alter nicht.

Um den Sago, das innere Mark des Baumes, zu erhalten, müssen die Bäume gefällt werden. Diese Arbeit wird nur von Männerkraft geleistet. Wenn der Papua den Baum gefällt hat, schneidet er die Krone ab und spaltet mit der Axt den Baum von oben angefangen. Ist so das Innere freigelegt, so braucht nur noch der Bast vom Sago entfernt zu werden. Die weitere Bearbeitung des von den Männern losgeschlagenen Markes übernehmen die Frauen.

Nicht mit allen Nahrungsmitteln ist der Papua so glücklich versorgt, daß er sie nur einzuernten braucht. Etwas von der Arbeitslast des Bebauens und Bestellens hat ihm die üppige Natur doch noch gelassen. So versteht sich der Papua wohl oder übel auch zum Anlegen und Bepflanzen einer Plantage.

Ein gutes Stück Vorarbeit gehört dazu. Die Männerwelt zieht aus, um im Busch einen passenden Platz mit fettem, ertragreichem Boden auszusuchen. Dann gilt es aber in den meisten Fällen, den Wald zuerst abzuholzen und die Wurzeln auszuroden. Mit Beil und Hacke beginnt der Papua seine Ackerwirtschaft. Die gefälltten, dünneren Bäume verwendet er gleich für den Zaun um die Plantage. Mit dichten Sträuchern, mit Schutt, mit Dörnern und allerlei Schlingpflanzen überkleidet er das Zaungerüst, um die Pflanzung gegen den Einfall der Wildschweine zu schützen. Für sich selbst läßt er einige Stellen frei, die er überklettern kann.

Der Papua von Berlinhafen steht in der Anlage und Pflege der Plantage hinter seinem Landsmann von Potsdamhafen zurück. Schon bei dieser groben Herrichtung der Pflanzung zeigen die Leute von Berlinhafen wenig Interesse und Ordnungssinn. Die dickeren Stämme lassen sie einfach mitten im Garten liegen; sie sägen ihnen nur die Krone ab.

In Potsdamhafen aber sieht man vortrefflich, großartig angelegte Plantagen. Die Zäune bestehen aus Bambus, die künstlich mit Flechtwerk verbunden sind. Dem Boden wird in Potsdamhafen sorgfältige Pflege zuteil. Die Männer reißen den Boden auf mit Stangen aus schwerem Holze, die Frauen jäten das Unkraut. Sie leisten sehr saubere Arbeit. Denn nachher sieht man kaum mehr einen Grashalm. Hie und da verbrennt man auch das getrocknete Unkraut und gebraucht die Asche als Dünger.

Auf den Inseln wird für die Pflanzung nur lässige Sorge und wenig Anstrengung aufgebracht. Umzäunung kennt man dort nicht. Man hat sie auch nicht nötig, weil die Wildschweine fehlen. Die Unordnung ist da noch viel größer als in Berlinhafen. Man sieht es deutlich und in allem: der Eigentümer hat gar kein Interesse an der Arbeit, sie bringt ihm eben nicht viel ein.

Was den Papua noch meistens in seiner Plantage interessiert, ist ein kleines Häuschen, das er darin aufschlägt. Wenn er Lust dazu hat, mehrere Tage in der Plantage zu bleiben, so will er auch ein Dach über dem Kopfe haben. Er schafft sich außerdem die nötigsten Utensilien für seinen Landaufenthalt hinein, wie einige Töpfe, Pfeil und Bogen u. a. Aber im allgemeinen hält er sich nicht über eine Woche in der Pflanzung auf. Dis Moskitoplage allein schon verleidet ihm ein längeres Verweilen. Zudem fühlt er sich, besonders der Valman, nicht heimisch auf dem klebrigen Lehm Boden. Er hat lieber Sand unter den Füßen.

Zwischen dem Urbarmachen und dem Besäen des neuen Feldes können einige Wochen der Untätigkeit verstreichen. Denn die Valman überstürzen sich nicht, sondern gehen in allem gemütlich und langsam voran. Als Nutzpflanzen verwenden sie die verschiedenen Gemüsesorten, Tabak, Süßkartoffel, Jams, Taro, Zuckerrohr, Bananen und noch andere Gewächse. Mit den Knollengewächsen macht er keine Umstände; sie werden bloß in den Boden gesteckt. Das Säen kostet schon mehr Arbeit. Der Tabaksamen sitzt kurz vor dem Ausstreuen noch in den Samenkapseln. Diese müssen mit den Händen zerrieben werden. Der Tabak- und Gemüsesamen wird sorgfältig und gleichmäßig ausgestreut und mit einem Stock unter die Erde gebracht. Gewöhnlich wird eine Zeit dazu ausgewählt, wo der Regen den Boden gelockert hat und so das primitive Eineggen der Saatkörner erleichtert.

Zeigt sich bei günstiger Witterung ein guter Fortgang und üppiges Gedeihen seines Werkes, dann ist der Schwarze glücklich. Die Frucht seiner Mühen zu sammeln und heimzubringen, überläßt er seiner Frau. Nur für die Tabakernte hat er selbst genug Interesse. Er bricht die Blätter ab, reiht sie an eine Schnur und hängt sie zum Trocknen im Wohnhaus auf. Den reifen Samen schneidet er mit dem Messer ab, bringt ihn ebenfalls nach Hause und verwahrt ihn dort bis zur nächsten Anpflanzung.

Für die Wildschwein- oder auch die Kasuarjagd schwärmt der Papua mit ganzer Seele. Der volle Tag wird ihm dabei nicht zu lang.

Die Wildschweine in Neuguinea sind nicht gleich unseren deutschen Wildschweinen, sondern sie gleichen mehr den deutschen Hausschweinen. Dieselbe Art von Schweinen, wie sie im Urwald als Wildschweine vorkommen, hält der Papua als zahme Hausschweine. Nur haben diese gestutzte Ohren,

damit sie als Haustiere kenntlich seien und nicht auf einer Jagd angeschossen werden.

Zur Wildschweinjagd rüstet sich der Papua schon am frühen Morgen. Mit Vorliebe und Bedacht unternimmt er diesen Weidmannsgang nach regnerischen Nächten. Denn dann unterscheidet er mit Leichtigkeit die frischen Spuren von den alten.

Männer und Jünglinge finden sich zusammen; auch Kinder gehen mit. Diese können zwar noch nicht schießen, aber sie helfen, das Wild aufzutreiben, und das ist doch schon etwas. Zu dem gleichen Zwecke läuft noch eine Anzahl Hunde mit.

Der Urwald ist das Jagdrevier. Bis zu seinen Grenzen hat die ganze Jagdgesellschaft oft einen drei bis vier Stunden langen Weg zu machen. Unterwegs wird mal Rast gemacht und zur Abwechslung eine Betelnuß gekaut, dann geht es weiter. Finden die Papua einen passenden Ort, vielleicht sogar frische Schweine- oder Kasuarspuren, so machen sie halt. Sie bringen Bogen und Pfeil in Ordnung und verteilen sich in großen Abständen, und zwar so, daß sie einen Kreis bilden. Wenn sich alle postiert haben, geben sie einander durch einen schrillen Pfiff, wie ihn manche Vögel ausstoßen, ein Zeichen zum Voranschreiten. Alle gehen dann langsam, lautlos und bedächtig dem Zentrum des Kreises zu. Haben sie vergebens einen Waldstreifen abgesucht, so wandern sie eine Strecke weiter und versuchen ihr Glück noch einmal. Das Tier, das in ihre Umschließung gerät, entgeht ihnen nicht. Die Papua schießen es mit tödlicher Sicherheit. Ist es in die Wurfweite ihres scharfen Speeres gekommen, so sitzt die Spitze auch schon im Herzen des Tieres. Der Hauptschütze zieht den Wurfspieß heraus. Im Dorf und in der Familie wird ein solcher Spieß als Abzeichen des Triumphes angesehen und gefeiert. Das Schwein selber wird an eine Stange gebunden. Zwei Jünglinge müssen die Last nach Hause schleppen. Nach einer solchen Jagd kehrt der Papua ermüdet heim. Da sieht er es am liebsten, wenn die dampfenden Schüsseln schon auf ihn warten.

Das ganze Dorf teilt sich in die Beute. Haben die Männer Glück gehabt und mehrere Schweine oder Kasuare erlegt, so fällt dementsprechend der Anteil reichlicher aus. Jene Familien, deren männlichen Teile sich an der Jagd beteiligten, werden bevorzugt. Es werden auch die Krüppel und Kranken, die sich nicht beteiligen konnten, bei der Verteilung bedacht, vorausgesetzt daß das Ergebnis der Jagd günstig genug war.

Der Held des Tages, der eigentliche Schütze, der das Tier erlegt hat, wird gebührend gefeiert. Sein Speer wird von Frau und Kindern geachtet, der Mann selbst wird wegen seiner Geschicklichkeit bewundert. Ihm spricht man von seinem Opfer die Kinnlade zu. Sie wird zuhause abgekocht und zum Andenken hängt man den Knochen am Wohnhause auf, so daß jeder ihn sehen kann. Je mehr Schädel dort hängen, um so größer ist die Ehre des Papua. Jeder Besucher wird ihm das Lob aussprechen, daß er ein guter Schütze ist, und Lob hört der Papua gern.

Wenn der Heimweg gar zu lange ist, wird schon unterwegs an einem Wasser halt gemacht, ein Feuer angelegt und das Wildbret zubereitet. Das Schwein wird geröstet, zerstückelt, und jeder erhält eine Wegstärkung.

Nur selten kommt es vor, daß die Papua leer nach Hause gehen. Ist die Beute gar zu spärlich ausgefallen, ist vielleicht nur ein Schweinchen geschossen, so tragen die Jäger Sorge, daß sie es allein genießen. Sie bedienen sich dazu folgenden Kniffes. In jedem Papua-Dorfe stehen einige Totenhäuschen. Darin sind die Schädel der verstorbenen und bereits wieder ausgegrabenen Männer aufgestellt. Nun lügen die Männer den Frauen vor, die Geister dieser Verstorbenen verlangten bisweilen einen guten Braten. Davon dürften Kinder und Frauen durchaus nicht essen; ja die Geister wünschten sogar, daß die Frauen, wenn der Braten von den Männern und Geistern verzehrt werde, für diese Zeit das Dorf verließen, damit sonst niemand sähe, wie das Mahl mit den Geistern verlaufe. Die Frauen glauben diesen Schwindel nicht, aber dennoch müssen sie im Interesse des Friedens und des Althergebrachten sich daran halten. Hatten also die Männer mal eine schlechte Jagd, so daß es nicht der Mühe wert ist, eine gemeinschaftliche Teilung vorzunehmen, so erklären sie einfach, die Geister hätten die Beute beansprucht. Das Tier wird alsdann an das Totenhaus gebracht, zerteilt, gebraten und von den Männern allein gegessen. Die Frauen und Kinder würden nie davon essen, ja sie verhungerten eher, als daß sie davon nähmen. Sie verlassen zu Beginn der Mahlzeit das Dorf und kommen wieder, wenn die Männer sie zurückrufen.

Was für die Festlandsbewohner die Wildschweinjagd, das bedeutet für die Insulaner der Fischfang. Zur Nachtzeit fischen meistens nur die Männer. Es müssen mondlose Nächte sein. Tags zuvor bereiten sie aus getrockneten Kokosblättern mehrere Fackeln, welche sie auf den Sitz des Kanu bringen. Sobald die Finsternis hereinbricht, fahren die Papua auf die See, zwei oder drei Mann auf einem Fahrzeug. Einer, und zwar der am Steuer, hat keine andere Aufgabe, als das Schiffelein von der Stelle zu bewegen. Der andere entzündet die Fackeln an dem Feuer, welches sich auf einer Unterlage von Sand ebenfalls auf dem Kanusitz befindet; er hält die Fackel in der Linken. In der rechten Hand führt er einen mächtigen Speer, dessen Schaft aus Bambus besteht und der unten in mehrere Zinken ausläuft. Er schwingt die Fackel auf und ab und lockt dadurch die Fische an. Kommen sie nahe genug, so durchsticht sie der Papua mit seinem scharfen Speer, zieht den zappelnden Fisch ab und wirft ihn ins Kanu. Von neuem schwingt er seine Fackel und fischt so fort bis zum Morgengrauen. Erst dann geht er heim, gewöhnlich mit reicher Beute, um ein wenig zu schlafen. Tagsüber fischen die Männer wohl auch, dabei gebrauchen sie aber eine andere Methode. Sie stehen oft stundenlang am Meeresufer, um die herankommenden Fische mit einem Pfeil zu treffen oder eine Harpune auf sie zu schleudern.

Für den Festlandsbewohner ist der Fischfang nicht lohnend und während der Nordwestzeit überhaupt nicht möglich. Die Valman verlassen manchmal für acht oder vierzehn Tage ihr Dorf, um in den stillen, fischreichen Lagunen mit mehr Erfolg zu arbeiten. Sie verproviantieren sich auf diese Zeit und rücken dann mit Kind und Kegel hinaus. Ihre Häuser verriegeln sie dann gut, bitten mich, auf Diebe und Feinde achtzugeben und ziehen ab. Nach ein oder zwei Wochen kommen sie wieder. Über ihre Erfolge erfahre ich nichts. Wenn ich sie frage: „Wo sind denn die Fische“, zeigen sie auf den Magen.

Wo der Papua mit Europäern zusammen gekommen ist, kennt er auch schon den Gebrauch der Angel. Selbst Dynamit weiß er schon zum Fischen zu verwenden.

Von seinem Kanu aus versucht der Papua vielfach das Einfangen der Schildkröten. Wenn die See ruhig ist und die Witterung licht, so kommen die Schildkröten an die Oberfläche und sonnen sich. Die Papua haben dafür einen scharfen Blick; sie sehen solch ein Tier schon aus weiter Ferne und schleichen sich mit dem Fahrzeug heran. Meistens bemerkt die Schildkröte die Gefahr und taucht pfeilschnell in die Tiefe. Wenn aber die Schildkröten im Schlafe überrascht werden, hilft ihnen das Tauchen nicht viel, weil ihnen der Papua mit gleicher Schnelligkeit folgt und mit einem Ruck das Tier auf den Rücken zu bringen sucht. In dieser Lage ist das Tier hilflos. Bald taucht der Schwarze mit seinem Fang auf, das Boot rückt heran, und aus dem Kanu gibt es für die Schildkröte kein Entrinnen mehr.

Das glückliche Einbringen einer Schildkröte wird allgemein als Dorfereignis gefeiert. Man schlägt die Trommel, um dem Fischgott für seine Freigebigkeit zu danken. Ein mächtiges Feuer wird angezündet und mit dicken Ästen geschürt. Einer der Ältesten nimmt einen starken Prügel und zertrümmert dem Tiere die Flossen, um jeden Fluchtversuch unmöglich zu machen. Noch lebendig wird die Schildkröte mit der Schale in das Feuer gelegt und gebraten. Unter schrecklichen Zuckungen verendet es. Je mehr es zuckt, um so größer ist bei allen die Freude; selbst die kleinen Kinder können sich an diesem Schauspiel nicht satt sehen.

Leider lassen die Schwarzen die herrliche Platte immer mitverbrennen. Es ist nun einmal Landessitte, und von der gehen die Leute nicht ab. Wir machten sie schon oft darauf aufmerksam, wie wertvoll solche Schildkrötenplatten seien, wieviel Geld sie sich damit verdienen könnten usw., aber bis jetzt blieb all unser Zureden vergebens. Sie vertrösten uns dann immer auf das nächste Mal, und das nächste Mal treiben sie es genau so wie früher. Die Leute haben nicht den Mut, von den alten Gebräuchen abzugehen, wenn sie sich auch gestehen müssen, daß sie dumm handeln. Es fehlt den Schwarzen die Energie.

Nicht auf der See allein spürt der Papua die Schildkröte auf. Wenn die letztere des Nachts ans Ufer kommt, um dort ihre oft nach Dutzenden zählenden Eier im Küstensande zu verscharren, hat das Luchsauge des Papua bald die Stelle ausfindig gemacht. Die Schildkröten verstehen es zwar, das Loch wieder so geschickt zuzukratzen, daß man nichts davon sehen kann, aber ihre Fußspuren verraten die Stelle. Mit Tasche und Spaten eilt der Papua herbei, wirft die Löcher auf und heimst den reichen Fund ein.

Eine von Kindheit an geübte Fertigkeit zeigt der Papua im Vogelschießen. Durch diese Kunst bringt er eine angenehme Abwechslung in seine meist eintönige Tagesordnung und gewinnt nebenbei eine gute Zuspense zum Sago.

Je nach seinem Appetit sammelt er sich auch Ameisen, Wespen- oder Bienenmaden und ähnliches Getier und verkürzt auf diese Weise die Langweile des Tages.

Die ungleichen Ertragnisse des Festlandes und der Inseln führen die Papua auch zum Handel. Hierbei ziehen die Insulaner gegenüber den Küstenbewohnern des Festlandes den kürzeren. Sie sind ziemlich mißachtet. Allgemein heißen sie Hungertöpfe, weil sie keinen Tabak, keinen Sago, kein Gemüse haben. So sind sie gezwungen, den Sago auf dem Festland zu kaufen. Oft müssen sie meilenweit rudern, um zu einem Handelsplatz zu kommen. Sie können aber nicht immer damit rechnen, prompt und gefällig von den Festlandsbewohnern bedient zu werden. Es kommt vor, daß sie monatelang auf dem Festland bleiben müssen, weil die Küstenbewohner sich nicht beeilen. Hat der Insulaner endlich sein Quantum beisammen, so tritt er seine Heimreise an. Meistens aber genügt eine einmalige Reise nicht, sondern sie müssen die Sagofahrt öfter machen. Es gilt ja, auch für die sechs Monate, innerhalb derer die Brandung an der Küste wütet und jeden Verkehr unmöglich macht, eine gehörige Menge einzuheimsen. Außer dem Sago tauschen sie Jams, Bananen, Tabak, Muschelkalk, Gemüsesorten usw. ein, eben alles, was auf den Inseln nicht zu finden ist. Als Gegenleistung bieten sie Fische, Töpfe, Perlen oder europäische Artikel, wie: Ringe, Beile, Eisen, Messer, Spiegel, Tücher.

2. Beschäftigung der Frauen.

Die Frau hat ebenfalls ihre Arbeit. Sie muß das Hauswesen besorgen und sich der Kinder annehmen. Allerdings hat sie mit den Kindern nicht die Mühe, welche eine Mutter in Europa auf ihre Kleinen zu verwenden pflegt. Die Papuanin kennt weder die Kinderwäsche noch die eigentliche Erziehung. Sie ist dem kleinen Kinde meist nicht viel mehr, als das Muttertier dem Jungen.

Um so mehr kümmert sie sich um den Küchendienst für die ganze Familie. Das Kochen kommt der Frau allein zu. Sie kennt hierin nur eine Art, nämlich die von Mutter und Großmutter überlieferte. Ihren Kochofen baut sie sich selber. Drei Steine oder, wenn solche nicht zur Hand sind, drei gleich hohe Töpfe stellt sie so zusammen, daß sie darüber einen Topf stellen und zwischen ihnen Feuer anlegen kann. Den aufgestellten Topf füllt sie mit Wasser.

Bis das Wasser zum Kochen kommt, vergeht eine gute Weile, denn die selbstgefertigten Tongeschirre sind schlechte Wärmeleiter. Die Zwischenzeit vertreibt sich die papuanische Köchin mit Zigarettenrauchen oder mit dem Kauen einer Betelnuß. Wenn das Wasser zu kochen anfängt, nimmt sie einen zweiten Topf, schreitet zum Sagofaß, sticht mit einem Messer oder einem anderen Instrument soviel von dem Sago los, als sie eben nötig hat, und zerreibt den Sago, so gut es eben geht, in ihren Händen zu Mehl. Eine Schale von Kokosnuß, die von den Männern eigens präpariert wird, benützt sie als Schöpflöffel. Vom kochenden Wasser gießt sie damit dreimal einen guten Guß über den feingeriebenen Sago und füllt langsam mehr Wasser nach. Die Masse wird dünnflüssig und kann jetzt von kleinen fremden Bestandteilen gesäubert werden; das geschieht mittels eines siebartigen Geflechtes. Es sieht aus wie ein chinesischer Hut, besteht aber aus Bast und hat viele Ritzen. Die Köchin fährt damit durch den Topf und seiht den Schmutz ab. Zum gereinigten Sago schöpft sie dann noch mehr kochendes Wasser. Sobald er die gehörige Wassermenge aufgenommen hat, wird er von selber steif und sieht dann einem Buchbinderkleister nicht un-

ähnlich. Jetzt geht die Hausmutter daran, die Sagoportionen für die Familie fertigzumachen, wie dies früher bereits beschrieben wurde. Das alles scheint ihr ziemlich viel Mühe zu machen, denn fast immer steht ihr beim Kochen starker Schweiß auf der Stirne.

Während der Aufteilung des Sago setzt sie schon einen zweiten Topf mit Wasser auf; denn sie hat nachher für das Gemüse auch noch kochendes Wasser nötig. Mit der Reinlichkeit hält sie es nicht so genau; die Gemüseblätter nimmt sie auf, ungewaschen wie sie sind, und zerreißt sie manierlich mit den Fingern. Härtere Stengel wirft sie fort. Etwaige Spinnen, Ameisen, Fliegen, Raupen steckt sie mit in den Kochtopf. Salz in Kristallform kennt die Papuanin nicht. In Ermangelung dessen geht sie zur See und schöpft sich soviel Wasser aus der salzigen See, als ausreichend ist, um das Gemüse schmackhaft zu machen. Dann hockt sie sich auf den Boden und wartet getrost, bis das Gemüse kocht. Hat sie vielleicht noch Fischlein, Krebse oder sonstige Kleinwesen, wie sie bereits früher als Zuspeise zum Mittagessen genannt wurden, so vereint sie diese alle auch jetzt wieder im Kochgeschirre. Als besondere Zutat zur Krönung des Ganzen kommt bei außergewöhnlichen Anlässen oder bei guter Laune der Frau das geriebene Fleisch der Kokosnuß. Wenn alles gar ist, tischt die Frau in einer flachen Schüssel das bunte Gemengsel auf.

Die vorsichtige Hausfrau muß auch dafür sorgen, daß stets der notwendige Muschelkalk zum Betelkauen vorhanden ist. Sämtliche Vorarbeiten muß sie allein leisten, und auch das Brennen der Muscheln liegt ihr ob.

Zunächst müssen die Muscheln gesucht werden. Sie liegen auf dem Grunde der Flüsse, namentlich an Stellen, wo der Strom weniger stark treibt. Unter ständigem Unter- und Auftauchen mühen sich die Frauen ab, gewöhnlich mehrere zusammen, um die Muscheltierchen ans Tageslicht zu bringen.

Wenn die Muscheln gekocht werden, springen sie auf und liefern mit ihrem Inhalt ein schmackhaftes Fleisch zum Sago. Die Muschelhülle wird aufbewahrt, bis eine größere Anzahl davon den Brand lohnend erscheinen läßt, oder der augenblickliche Bedarf ihn fordert.

Die Hausfrau sammelt dann eine große Menge Kokosblätter oder noch lieber Blätter vom Sagobaum und stellt sie in der Weise aufrecht, daß in der Mitte für die Muscheln ein freier Raum bleibt. Die Blätter schnürt sie mit starken Stricken aus Bast, die Feuer vertragen können, und steckt dann das Ganze in Brand. Das Feuer hält einige Stunden an. Wegen des fürchterlichen Geruchs, den der Prozeß entwickelt, bleibt die Kalkbrennerin in dieser Zeit fern. Am Ende sammelt sie die trotz der Hitze noch ganz gebliebenen Muschelkapseln, bringt sie auf ein reinliches Brett und zerstampft sie in einem Mörser zu Staub. Ein Kokosblatt (ein einzelnes Rippenblättchen, das wie eine Rinne geformt ist) gebraucht sie als Schaufel und Trichter zugleich, womit sie den Kalk in die Kalabasse einführt.

Zur Führung der häuslichen Geschäfte gehört auch noch die Besorgung der Hausschweine. Sie werden so jung eingefangen, daß sie sich noch gut zähmen lassen. Es ist gar nicht nötig, die Tiere einzusperren, man läßt sie immer frei umherlaufen. Sie sind anhänglich wie Hunde. Sie folgen denn auch der Papuanin auf dem Wege zur Plantage. Die Mutter, die mit ihrem eigenen

Kinde sich nicht besonders viel abgibt, läßt sich für den aufgenommenen Wildling alle Mühe kosten. Ist das Tier noch klein, so trägt sie es eine Weile, hebt es über Gräben und Pfützen hinweg und widmet ihm alle Sorgfalt. Sie füttert auch das junge Vieh recht fleißig. In der ersten Zeit kaut sie ihm gar das Essen vor. Für diese Behandlung scheint das Tier sich erkenntlich zu zeigen; es bleibt den Tag über bei der Wohnstätte und legt sich auch des Nachts mit der Familie in den Sand zum Schlafen nieder. Da kommt es nicht selten vor, daß die Frau des Morgens beim Erwachen das Schwein, auch wenn es schon größer wird, neben sich findet. Sie ist denn auch so an das Tier gewöhnt, daß es ihr sehr zu Herzen geht, wenn das Schwein erschossen wird. Sie verkriecht sich im Hause und weint und bestreicht sich zur Trauer für einige Tage mit Lehm. Das im eigenen Hause gehetzte Schwein wird meistens nicht von der Familie selbst gegessen, gewöhnlich erhalten es die Verwandten als Geschenk, und diese hinwiederum ziehen ein anderes Schwein als Gegengeschenk auf.

Außerhalb des Hauses fällt der Frau noch ein gut Teil Arbeit zu. So sind die Frauen auch immer dabei, wenn es gilt, das nötige Quantum Sago zur Füllung des Sagofasses einzubringen. Sie überlassen zwar den Männern das Freilegen des Markes, aber dann müssen sie ihn im nächsten Wasser reinschlemmen. So wie er aus dem Innern des Baumes zutage tritt, enthält er noch zu viele unedle Bestandteile. Zur Waschung des Sago nehmen die Frauen einen Apparat, den man ohne Bild schlecht beschreiben kann. Den abgespülten Sago tragen sie in Körben nach Hause. Der Korb ruht auf dem Rücken der Trägerin. Eine Bandschnur, welche über den Kopf gelegt ist, bildet den Traggurt. Zu Hause wird die Last in ein Faß aus Baumbast entleert. Die Frauen haben soviel Gemeinsinn, daß sie sich bei dieser Arbeit schwesterlich helfen nach dem Grundsatz: „Wie du mir, so ich dir.“

Den Tragkorb schleppt die Papua-Frau gar oft; denn um ihren Küchenbedarf zu decken, muß sie alle drei bis vier Tage zu den Plantagen wandern. Auf den zweistündigen Weg dorthin nimmt sie häufig ihr Kleinstes auf den Armen mit. Abends kommt sie schwerbepackt mit Vorrat und Kind wieder nach Hause. Wenn man ihr begegnet, lächelt sie noch unter ihrer Last. Als treuer Beschützer kommt ihr Mann mit Pfeil und Bogen hinter ihr her.

Wenn die Plantagen neu angelegt oder wieder bestellt werden, so hilft die Frau bei den leichteren Vorarbeiten: Jäten des Unkrautes, Säubern von Schlingpflanzen, Wegräumen von Schutt u. dgl.

Auch der Fischfang gehört zu den vielen Beschäftigungen der Frau. Hierbei verwendet sie jedoch nicht wie die Männerwelt Pfeil und Bogen, sondern in den meisten Fällen ein Netz. Zur Zeit der Ebbe bleiben auf den Riffen, welche die Insel umlagern, kleine Tümpel zurück. Die Fische in denselben sind der Papuanin verfallen. Mit einem runden Netz durchgeht sie den Tümpel und fängt groß und klein ohne sonderliche Mühe. An der Seite hat sie ein geflochtenes Täschlein hängen, das ihre Beute aufnimmt. Wenn die Fische auch noch so winzig sind, der Papua ißt sie. Manchmal verbergen sich die Fische in Löchern, aber vergebens; die Papuanin holt sie mit einem Stöckchen heraus, oder sie streut Gift hinein und macht so den Fischlein einen weiteren Aufenthalt unmöglich.

Dem Festland sind diese fischreichen Riffe nicht geboten. Die Frauen fischen deshalb dort fast nur gemeinsam in den fischbelebten Lagunen. Sie bilden zwei Reihen, die sich in einer Entfernung von 50 m gegenüberstehen. Mit einem Netz durchstreichen sie das eingeschlossene Gebiet, wobei die Fische entweder in der einen oder anderen Reihe gefangen werden.

3. Kinderzeitvertreib.

Wofern die Kinder nicht von der Schule in ihrer Freiheit beschränkt sind, haben sie den besten Teil erwählt. Sie verleben den Tag in *dulci júbilo*. Meistens sieht man sie auf der Eidechsenjagd oder beim Fischfang.

Für die Eidechsenjagd sammeln sich Knaben und Mädchen ohne Unterschied gewöhnlich am Nachmittag. Sie bewaffnen sich zu diesem Sport mit Bogen und spitzem Pfeil. Die Eidechsen, grün wie die europäischen, aber bedeutend größer, sitzen meistens auf den Bäumen, mit Vorliebe auf den Kokosbäumen. Solche werden also der Reihe nach abgesucht. Abwechselnd muß eines der Kinder, Junge oder Mädchen, denn beide klettern gleich geschickt, auf den Kokosbaum steigen, um die Tiere aufzuschrecken. Die Eidechsen kommen nach unten, aber beim Anblick der sie erwartenden zahlreichen Feinde, laufen sie gleich wieder nach oben. Der kleine Papua auf dem Baum kommt ihr entgegen und rutscht vorsichtig am Stamm herunter. Die gehetzten Tiere kommen so in die Enge und werden entweder mit der Hand lebendig gefangen oder erschossen. Mit einer Weide stoßen dann die Kinder dem Tiere durch das Maul, wie man es bei den Fischen zu tun pflegt. Ganze Mengen von Eidechsen können die Kinder auf diese Weise zusammenbringen.

Beim Ameisensammeln haben sie leichteres Spiel. Die hier zu Lande vorkommenden Ameisen sind etwa 1 cm groß. Ihr Maul ist mit zwei Zangen versehen. Damit ziehen sie mehrere Blätter der Bäume zusammen, umspinnen diese und bauen da hinein ihr Nest. Sie lassen nur eine kleine Öffnung und legen ins Innere ihre Eier. Sobald sich diese entwickelt haben, kommen die Papua und schneiden das Ganze ab. Das erbeutete Nest wird solange in kochendes Wasser gehalten, bis die Ameisen getötet sind, dann werden diese gesammelt und gegessen.

Die Heuschrecken zu fangen, ist den Kindern eine angenehme Unterhaltung. Den Erhaschten reißen sie Beine und Flügel aus: sie müssen ihrer Beute sicher sein, denn der Appetit nach solchem Getier ist groß.

Wir finden auch die Kinder zur Zeit der Ebbe gleich den Frauen eifrig beim Fischfangen.

Auf dem Gange zur Plantage folgt gewöhnlich die Tochter der Mutter. Auch hilft die unerwachsene weibliche Jugend bei kleineren Arbeiten im Hause. Die Mädchen kennen auch eine Art Ballspiel, sie gebrauchen jedoch nur Bälle aus Gras.

Den Knaben ist es gestattet, an der Jagd teilzunehmen, jedoch, wie schon bemerkt, nur als Treiber.

Das munterste Treiben zeigt die papuanische Jugend beim Schwimmen; dann ist sie fast ausgelassen fröhlich. Alle singen und jauchzen dabei und fühlen sich im Wasser fast so wohl, wie die Fische.

Im übrigen aber sind die Kinder nicht so lebenslustig, wie die Kinder in Europa. Sie können stundenlang auf dem Boden liegen und träumen.

III. Außergewöhnliche Nachtereignisse.

Tanzfeierlichkeiten.

Glanzpunkte im Leben des Papua sind die Tanzfeste. Es sind landesübliche Gebräuche, die zu Ehren verstorbener Angehöriger gehalten werden oder einem Kinde gelten, das den Gürtel-Lendenschurz bekommen soll.

Die entfernteren Vorbereitungen werden schon monatelang vorher getroffen. Väter und Großväter beraten beizeiten über das Programm, schulen und drillen ihre jungen Leute in allem Herkömmlichen ein. Unaufhörlich sieht man die Schwarzen in den Busch wandern; jeden Abend kommen die Frauen mit Sago schwer beladen heim. Die Sagofässer stehen schon bereit, neben dem Spielort ist ihr Platz. Dort speichert man Last um Last der unentbehrlichen Speise auf.

Einige Tage vor dem Feste folgen die näheren Vorbereitungen. Ein Kanu wird in die Nähe gebracht, gut gereinigt und mit Trinkwasser gefüllt. Tags vor Beginn des Tanzes werden Berge von Sago und Gemüse gekocht. Meistens werden auch noch Fische zugegeben. Alle Festteilnehmer decken ihren Familienbedarf aus dieser Dorfküche.

Wenn abends bei Sonnenuntergang der Tanz anheben soll, so fängt man schon am frühen Morgen mit der vornehmsten Vorbereitung an, dem Schmücken des Körpers. An diesem Tage kennt man keine sonstigen Arbeiten. Plantage und Wald sind menschenleer. Höchstens verliert sich der eine oder andere in den Wald, weil ihm die nötigen Schmuckpflanzen noch fehlen und er diese noch suchen muß. Die Papuas sorgen nämlich mit empfindlicher Eitelkeit dafür, daß sie gehörig aufgeputzt erscheinen.

Auf Toilette verstehen sie sich meisterhaft. Die Männer sitzen in Gruppen beisammen. Bei ihnen gilt die Frisur des Haupthaars als vorzüglichste Arbeit. Bevor sie das Kopfhaar instand setzen, zertrümmern sie eine Glasflasche, um die kleinen Scherben als Rasiermesser zu gebrauchen. Mit dem winzigen Instrument fährt der Papua so sicher über die Schläfen und obere Stirngegend, daß alle Haare, die dort unordentlich gewachsen waren, säuberlich hinweggenommen werden, die Haut selbst aber nicht verletzt wird. Den Valman will der Bart nicht belieben. Bei ihnen ist das Rasieren des Bartes das erste Stück ihrer Toilette. Sind Stirn- und Schläfengegend gereinigt, so löst der Barbier zunächst einen roten Lehmklumpen in dem Wasser eines bereitgestellten Topfes. Dann zupft er mit beiden Händen, aber ganz artig und manierlich, seinem Pflegling die Haare auseinander; denn diese sind wegen nachlässiger Behandlung steif oder gar in harte Büschel zusammengeklebt. Beim Lösen und Entwirren der Haarsträhne werden auch alle Fremdkörper, wie Blätter, Gras, Heu, ja auch Sagoklößchen, ausgelesen. Nun taucht der Friseur seine Finger in die Lehmlösung. Unter stetem vorsichtigen Rupfen und Glätten färbt er die Haare rot und bringt sie in schönste Ordnung. Meistens werden dann noch kleinere Taubenfedern schmuck und possierlich ins Haar gesteckt. Die Papua haben für diesen Aufputz einen tadellosen

Geschmack. Beim Frisieren leisten sie sich gegenseitig Hilfe. Der Erstbediente nimmt unmittelbar, nachdem er zufriedengestellt ist, den gleichen Dienst bei seinem Friseur. — Den Haarputz nehmen die Papua auch dann und wann vor, wenn sie sich an Ruhetagen beim Meeresstrand niedergelassen haben und ihnen aus Langweile die Anwandlung zur Körperpflege kommt.

Bei feierlichen Aufzügen, wie hier zum Tanze, wird auch die Nase geschmückt. Die Mutter hat schon in den ersten Lebenstagen ihres Kindes Bedacht auf diesen Nasenschmuck genommen, indem sie ihrem Liebling ein Löchlein durch die innere Nasenwand stach. Zwar weint der Kleine, aber die Mutter hat bei diesem Anlaß taube Ohren. Sie steckt sogar nach der Operation einen dünnen Faden durch das Loch und zieht ihn alle Tage etwas hin und her, damit die Wunde nicht wieder zuheilt. Nach ein paar Jahren hat der kleine Weltbürger schon begriffen, wozu das Löchlein gut ist, ja er sucht es bestmöglich zu vergrößern und zwingt zu diesem Ende dickere Stöcke hindurch. In der Tat ist bei den Männern die Durchbohrung der Nasenwand oft derart erweitert, daß sie den Daumen hindurchschieben können, wenn ihnen dabei auch die Tränen in die Augen treten. An gewöhnlichen Tagen steckt ein Grasbüschel oder ein Ring in dem Zierloch der Nase. Für die Feierlichkeiten aber geben zwei Eberhauer den Festschmuck ab. Die Ohrläppchen, die ebenfalls durchlöchert sind, tragen ähnliche Schmuckgegenstände: Schildplatt-ringe, Muschelringe, Schweinsschwänzchen u. a. Die Stirne ist vielfach mit Ruß ganz schwarz angestrichen. Statt dessen kann aber auch ein buntes Tüchlein auf die Stirn gebunden sein. Das Gesicht erglänzt vom Rot der Mennigfarbe, die von den Europäern gekauft wurde. Den Körper überstreichen die Papua mit Kokosöl. Wohlriechende Kräuter tragen sie an einer Schnur als Parfüm im Nacken. An der gleichen Schnur sind als Rückenschmuck noch Zierpflanzen befestigt. Kurz vor dem Tanze wird der Brustschmuck angelegt, ein aus Eberzähnen und Früchten hergestelltes herzförmiges Schild. Ein sauberer Lendenschurz und ein neues Täschchen vollenden die Galausrüstung des Papua. Dann und wann greift er nach dem Spiegel, um sich in seiner Schönheit zu bewundern.

Die Papuafrau will auch recht hübsch erscheinen. In Berlinhafen ist es Sitte, daß die Frauen das Haupthaar ganz scheren. So oft es einige Zoll lang geworden, wird es mit Glasscherben rasiert. Die Frauen besorgen gleichfalls wie die Männer das Geschäft des Rasierens gegenseitig. Oft lassen sie die Scheitelhaare stehen, um so den Kamm von Hähnen nachzuahmen. Gleich den Männern färben sie, wenn es zum Tanze gehen soll, das Haupthaar und den ganzen Schädel mit der oben erwähnten LehmLösung. In Potsdamhafen herrscht der allgemeine Brauch, daß die Frauen das Haar stehen lassen. Sie flechten es zu Fransen. Älteren Frauen hängen derartige Fransen über das ganze Gesicht. Die jüngeren Mädchen dagegen lassen das Haar nicht länger werden als bis zur Nasenwurzel. Es gefällt ihnen, in jede Haarfranse ein Kügelchen Lehm von der Größe einer Glasperle zu kleben und diese Kügelchen dunkelrot zu färben. Der Lehm wird so hart und fest, daß er nur mehr mit Wasser gelöst aus den Haaren entfernt werden kann. In vielen Stämmen durchsticht die Mutter dem jungen Mädchen die Nasenspitze. Auch diese

Öffnung dient zur Anbringung von Schmuck: Perlen, Hundezähne od. dgl. finden darin Platz.

Die Frauen färben ihr Gesicht gewöhnlich bläulich. Die rote Farbe haben die Männer für sich reserviert. Bei diesen Anlässen tragen die Frauen einen neuen Gürtel. Bei ausnehmend hohen Festen lösen sie eine gewisse Sorte Lehm von grauer Farbe und waschen sich damit den ganzen Körper, so daß sie wie Lehmklötze aussehen. Dieser Schmuck entspricht vollkommen ihrem Geschmack.

Die Kinder sind zum Tanze schon leichter zufriedenzustellen. Die Eltern tragen ihnen einige Farbe auf Gesicht und Kopf auf, hängen ihnen noch ein paar wohlriechende Kräuter um, und sie sind fertig.

Wenn die Sonne sich neigt, vereinigen sich die Tänzer zum Mahle. Sobald die Sonne untergegangen ist, setzt auch der Tanz ein. Der Platz ist bereits ausgesucht und gekennzeichnet durch einen Stab, der als Mittelpunkt dienen soll, damit die Tänzer im Eifer den Platz nicht verlegen. Oft stellen sich auch gefeierte Kinder, oder deren Eltern, oder Anverwandte von ihnen als Mittelpunkt auf. Die Gefeierten können sich im Zentrum niedersetzen und beim Feuer ihren Tabak rauchen; sie lassen dann ungeniert die Menge um sich herummarschieren. Die Tanzenden nehmen folgende Aufstellung: In der Mitte stehen einige Männer mit einer Handtrommel. Diese ist etwa 60 bis 70 cm lang. Sie besteht aus einem ausgehöhlten Baumstämmchen, das an einem Ende mit einem Eidechsenfell überspannt ist. Der Papua hält mit der Linken die Trommel und schlägt mit der Rechten den Takt auf dem Fell; der Ton ist dumpf. Die Trommler haben einen schweren Posten; sie müssen singen und trommeln und dabei halb gebückt wie Irrsinnige umherspringen.

Um sie herum gruppieren sich die Jünglinge und Knaben. Sie haben einander umschlungen und bilden einen geschlossenen Kreis. Einer der Trommelschläger stimmt das Lied an, der ganze Chorus fällt ein und führt es unter Springen und Hüpfen zu Ende.

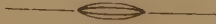
Die Frauen bilden einen weiteren Kreis um die Jünglinge. Auch sie umklammern sich, schließen aber den Kreis nicht vollständig. Die beiden Frauen an den Enden erhalten je eine Fackel. Der Takt der Trommel zeigt auch ihnen den Rhythmus des Auf- und Niederspringens an. Genau im Takt schwingen die beiden Fackelträgerinnen ihr Licht auf und ab, das über den Tanzplatz die nötige Helle verbreitet. Die Frauen singen aber nicht, vielmehr flöten sie im Einklang zum Trommelschlage.

Den letzten Kreis bilden die älteren Männer und Frauen. Sie gehen bedächtigen Schrittes um den Kreis und rauchen ihren Tabak, oder sie verstärken mit dem eingekerbten Stäbchen der Kalabasse den begleitenden Takt.

Der Tanz dauert die ganze Nacht. Nach jedem Liede finden aber kleine Pausen statt zum Atemholen und zu kurzem Ausruhen. Dieses ist geradezu eine Notwendigkeit für die Trommelschläger, denen, wie schon erwähnt, die mühsamste Arbeit zufällt. Natürlich schwitzen die Leute nicht wenig dabei. In Strömen rinnt ihnen der Schweiß vom Leibe. Aber das stört sie wenig. Je länger sie springen, um so begeisterter wird der Gesang.

Der Europäer, der so einen Tanz sieht, wird unwillkürlich an einen Teufelstanz erinnert. Und doch sind diese Tänze ganz harmlos. Sie sind eigentlich viel ungefährlicher als unsere europäischen Tänze, wo verschiedene Geschlechter sich umschlingen. Die Schwarzen genießen die ganze Nacht nur äußerst wenig und begnügen sich einzig mit Trinkwasser. Geistige Getränke sind ihnen gänzlich unbekannt. So kommt es, daß sie morgens noch ganz und gar nüchtern den Tanzort verlassen.

Zu Hause angekommen, legen sie sich gleich zum Schlafen nieder und erwachen erst, wenn die Sonne schon im Zenith steht; aber auch der Rest des Tages wird noch der Ruhe gewidmet.



Beiträge zur Grammatik des Bantu-Typus.

Von Dr. ALBERT DREXEL, Innsbruck.

(Fortsetzung.)

II. Die nominalen Klassenpräformative.

(Ein positiver, historisch-kritischer und sprachvergleichender Versuch.)

Zwar möchte es vielleicht manch einem der bessere Weg erscheinen, allgemeine Bemerkungen über den Sinn, den Ursprung und die Stellung der nominalen Präformative im Bantu der eigentlichen und positiven Klassifikation dieser Präformative vorausgehen zu lassen; man möchte dies noch um so eher für nützlich finden, nachdem wir ein durchaus neues System, sogar mit wesentlich eigenen Voraussetzungen und Richtlinien, aufzustellen versuchen werden. Wenigstens eine historisch-kritische Besprechung der bisher vertretenen Ansichten und Klassifizierungen bzw. ihrer Methoden könnte angebracht erscheinen, zumal bei der Wichtigkeit des Gegenstandes. Indessen halten wir es für fruchtbringender, die einzelnen Präfixwörter allseitig zu untersuchen, auf Grund ihrer logischen und grammatikalischen Bedeutung ihre systematische Folge zu bestimmen und so erst die ganze Spracherscheinung der bantuischen Nominalpräformative für sich und in Vergleichung mit anderen Sprachen bzw. Sprachtypen einzuwerten.

Zunächst werden wir also die einzelnen nominalen Klassenpräfixe behandeln, um dann in zwei gesonderten Artikeln diese Systemerscheinung nach ihrem historischen und grammatologischen Befunde zu charakterisieren und im Rahmen einer weitgehenden Sprachvergleichung zu erproben bzw. auszuwerten.

Von den nominalen Präfixen sollen an erster Stelle die gewöhnlichen und eigentlichen, bloßen Singularpräfixe abgehandelt werden; im zweiten Teile werden nacheinander die Deminutive, Lokative und die gewöhnlichen und eigentlichen Pluralpräfixe bestimmt werden. Fortlaufend muß es unser Interesse sein, auf innere und äußere Zusammenhänge einzeln und im ganzen der präfigalen Nominalerscheinungen des Bantutypus aufzumerken, sie anzumerken. Wenn wir zwar solcherlei Zusammenhänge besonders im zweiten Abschnitte der gesamten Abhandlung von den Nominalpräfixen klarzumachen und zu verfolgen haben werden, so wird doch nützlichst bei der Betrachtung jedes einzelnen Präfixwortes schon Bedacht darauf zu nehmen sein. Wenn wir auch nicht alle Dunkel in der besonderen und allgemeinen Präfixfrage werden aufzuhellen vermögen, so wird immerhin die wesentliche Verständigung als mögliches Ziel gelten dürfen. Somit wird auch für die größeren Fragen der afrikanischen Linguistik der Weg geebnet, gelichtet und insoferne vereinfacht. Wir hoffen übrigens zuversichtlich, durch weitere Einzelforschung über manche Schwierigkeit noch in der Folge Klarheit bringen zu können.

Wenn soeben von inneren Zusammenhängen im ganzen der bantuischen Nominalpräfixe die Erwähnung geschah, so meinten wir dabei vornehmlich die Klassifizierung bzw. systematische Zusammenstellung der Präfixe auf Grund phonetischer, grammatischer (funktionaler) und logischer Rücksichten. Eine

solcherart naturgemäße Systematisierung kann indes nach unserem Dafürhalten nur aus der gründlichen Erkennung des eigentlichen Charakters der einzelnen Präfixe, zuvörderst nach ihrem Sinn und Inhalte, gewonnen werden. Dieses zuletzt angedeutete Moment bezeichnen wir als das logische in unserer Frage; es ist gewiß bloß ein Moment und behalten neben ihm die beiden anderen Momente, das phonetische und grammatische (funktionale), mit einer wesentlichen Geltung; was wir jedoch als fehlerhaft ansehen müssen, ist die Methode, sei es vom phonetischen, sei es vom grammatischen (funktionalen), sei es von beiden Gebieten aus, zur endgültigen oder auch nur nächsten Festlegung der Präfixe nach ihrer logischen Beinhaltung vordringen zu wollen. Alle diese Fehler sind begangen worden; und deshalb ist es bislang nicht zu einer befriedigenden Lösung des bantuischen nominalen Präfixproblems gekommen, trotzdem dieselben Vertreter der angedeuteten fehlerhaften Methoden auf anderer Seite sich große und bleibende Verdienste um die Erforschung des bantuischen Sprachproblems allgemein und der bantuischen Präfixfrage im besonderen erworben haben.

Neben der hauptsächlichlichen Betonung des logischen Momentes sind es noch zwei Rücksichten, von denen wir vielleicht mehr Nutzen erwarten als andere Bantuisten vor uns, soweit diese überhaupt an diese Rücksichten gedacht haben; es sind die Vergleichung einerseits mit verwandten Sprachen und andererseits mit verwandten sprachlichen Erscheinungen in Sprachen, die dem Bantu mehr oder weniger ganz fernestehen und fremd sind. Nach dieser doppelten Rücksicht werden wir die Frage im dritten Abschnitte dieser Abhandlung aufzuklären und in den bereits vorher gesicherten Ergebnissen zu illustrieren suchen.

Unsere erste Aufgabe bleibt nach alledem die Behandlung der einzelnen nominalen Präfixformen, hinsichtlich zumal ihres logischen Wertinhaltes. Es darf uns darin doch kaum als Ungereimtheit angerechnet werden, wenn wir gleich von vorneherein uns an die aus unseren Untersuchungen gewonnene Ordnung (Reihenfolge) und an die sich aus diesen folgenden Darlegungen ergebende Klassifikation halten und also die herkömmlichen, auch neueren Präfixsysteme nicht weiter den Gang und die Form unserer Arbeit beeinflussen lassen. Am Ende dieses Abschnittes soll eine tabellarische Übersicht der von uns festgelegten Ordnung aller bantuischen nominalen Klassenzeichen geboten werden.

Da nicht alle substantivischen Präformative von derselben Bedeutung für unsere Frage sind und da nicht alle nach ihrem logischen Charakter mit dem entsprechenden Material zu belegen sind, so wird daraus eine Ungleichheit in der Behandlung der einzelnen Präfixe resultieren. Betreffs der phonographischen Seite der Abhandlung sei lediglich bemerkt, daß wir uns noch keiner einheitlichen Lautschreibung für das Bantu bedienen und infolgedessen öfters die Lautzeichen einzelner, für eine bestimmte Sprache (Sprachgruppe) kompetenter Gelehrten anwenden; es mag dies wohl auch insoweit mit einem besonderen Rechte noch geschehen, als in der Angelegenheit noch mancherlei Ungeklärtheit vorwaltet, was seinerseits, zum Teile wenigstens, auch von der verschiedenen Sprachzugehörigkeit der Autoren selber datieren wird.

Erste Klasse: *mu*.

1. Gibt es ein oder zwei *mu*-Präfixe im Bantu?

Unter dem Einflusse der bedeutendsten Vertreter einer vergleichenden Bantusprachforschung einesteils und andernteils wegen der zweifachen Pluralform, wie sie allgemein im Bantu dem singularen *mu*-Präformativ entspricht, einigermaßen auch wegen einiger logischen und phonetischen Differenzen, welch letztere bei der Konkordanz in der Rede beobachtet worden sein sollen, ist es nahezu ein Dogma geworden, daß man durchaus und genau (außer der verwandten lokativischen Präfixform) eine zweifache *mu*-Klasse des Nomens zu unterscheiden habe. Diese Unterscheidung halten wir für unrichtig und behaupten demgemäß eine doppelte *mu*-Klasse allein mit Rücksicht auf das lokativische *mu*-Präformativ.

A. Prüfen wir zunächst die Argumente, welche zugunsten der üblichen Unterscheidung vorgebracht werden können.

Das eigentlich ausschlaggebende Moment für diese Auffassung liegt in der Doppelform der pluralen Entsprechung. Nun werden wir aber noch im zweiten Abschnitte dartun, daß derartige Schlüsse von den pluralen Präformativen zurück auf die singularen Klassenpräfixe nur mit wesentlicher Beschränkung statthaft sind. Daß der Schluß in unserem Fall nicht angängig ist, läßt sich zudem auch besonders zeigen; die zweifache Pluralform wird adäquat aus dem Umstande erklärt, daß für die Personalsubstantiva eine plurale Präfixform besteht, die kraft ihrer ursprünglichen Bedeutung auf die Personennamen eingeschränkt ist, woraus unmittelbar folgt, daß alle unpersönlichen *mu*-Substantiva mit anderem Präfixe in den Plural umzusetzen waren. Weshalb für die Pluralbedeutung der unpersönlichen *mu*-Nomina gerade *mi* als Form aufkam, werden wir an seiner Stelle zu untersuchen haben; übrigens ist es hier auch völlig belanglos. Ebenso werden wir das personale Pluralpräformativ an seiner Stelle als streng personales Charakteristikum dartun können.

Ein zweites Moment, das für die Festhaltung einer zweifachen *mu*-Klasse angeführt wird, ist logischer Art; es sollen nämlich zur ersten *mu*-Klasse alle Nomina gehören, die selbständig handelnde und auftretende Personen bezeichnen; dagegen wären alle übrigen Personenwesen zur zweiten *mu*-Klasse zu rechnen, fielen also unter die allgemeine Signatur: Lebendiges. MEINHOF beruft sich auf BENTLEY, auf dessen Ansicht und Beispiele einzugehen hier insofern wertlos ist, als sie ganz auf die pluralische Doppelform zur *mu*-Klasse zurückgehen. Daß in manchen Bantu-Idiomen personale *mu*-Substantiva im Plural mit *mi* behandelt werden, kann hinreichend daraus erklärt werden, daß entweder diese mit *mu* klassifizierten Wesen nicht im strengen, eigentlichen oder gewöhnlichen Sinne als Personen aufgefaßt worden sind oder daß im Prozesse der Sprachentwicklung eine bezügliche Grenzverwischung stattgefunden hat. Inwiefern man in der Sache auch an fremde und fremdsprachige Einflüsse oder auch wieder an religiöse Vorstellungen, an ethnologische und ethische Historizismen denken könnte, liegt zu untersuchen nicht im Rahmen und Charakter unseres Themas. Dagegen halten wir dafür, daß sich einer Zweiteilung der *mu*-Nomina im berührten Sinne denn doch Bedenken entgegenstellen;

besonders würde so eine zweite Personenklasse eingeführt, von der immer noch die Unterscheidung aller impersonalen *mu*-Substantiva zu rechtfertigen bliebe.

Ein drittes Moment, das noch für die überlieferte Zweiklassenteilung der *mu*-Nomina vorgebracht wird, ist phonetischer Art. Zwar ist bislang nirgendwo ein phonetischer Unterschied zwischen den angeblichen zwei *mu*-Formen gefunden worden; darum hat man auch immer wieder einige Unsicherheit bei der Behauptung einer doppelten *mu*-Klasse bemerkt. Allein kleine phonetische Abweichungen in den Konkordanzpartikeln nahm man schließlich als eine ganze Bestätigung für die Richtigkeit jener Unterscheidung hin. MEINHOF hat diese Divergenz auf die Formel *jyu:ju* festgelegt; es sind das zwei seiner vielen, aus phonetischen Erwägungen und Hypothesen entsprungenen Rekonstruktionswörtchen, über welche wir bei Besprechung der pronominalen Bantuformen untersuchen werden. Hier genügt der Hinweis auf das Unberechtigte eines Rückschlusses auf das nominale *mu*-Präfix von einer eventuellen Divergenz in den pronominalen bzw. verbalen Entsprechungspräfixen. Für eine solche Divergenz nämlich scheint uns — angenommen, daß sie schlechterdings für den Bantutypus zu statuieren ist — wiederum der pronominale Faktor in erster Instanz maßgebend gewesen zu sein, wie wir im Plural den analogen Fall zweifellos vorliegend haben. Jedenfalls kann schon eine einfache Überlegung uns verständlich machen, daß personale *mu*-Substantiva mit logisch verschiedenem und darum physiologisch bestimmtem Akzent im Satze wiederholt werden. Daneben blieben immerhin auch noch andere Erklärungen offen; wir weisen darauf hin, daß die Konkordanzpartikel des Personalpronomens und infolge davon die verbale Konkordanzform bisweilen durch die entsprechende Form des pronomen demonstrativum ersetzt wird; ein solcher Vorgang liegt bei den Konkordanzerscheinungen der unpersönlichen Nomina doch wahrscheinlicher vor als bei jenen der Personennamen. Wir möchten ferner darauf hinweisen, daß in großen Schichten der Bantu-Idiome eine Grenzverfließung der *mu*-Klasse und der Klasse der nasalen Nomina zu beobachten ist, wie überhaupt, zumal bei der logischen Verwandtschaft der meisten nasal präfigierten Nomina mit den unpersönlichen *mu*-Substantiven, eine phonetische (morphologische) Assimilation auch der beiderseitigen Konkordanzpartikeln von vorneherein natürlich scheint. Endlich kann man wohl auch den Umstand in Anrechnung bringen, daß die Grenze zwischen der ersten *mu*-Klasse und dem lokativischen *mu*-Präfix durch das ganze Bantusprachgebiet ziemlich unkenntlich ist¹; damit ist auch im besonderen noch zu vergleichen, daß gewisse *mu*-Nomina in manchen Dialekten unter der *ku*-Klasse erscheinen, was jedenfalls davon zeugt, daß *mu* und *ku*, die sich ja in der Lokativklasse beisammenfinden, Bildungsäquivalente sein konnten. Phonetische Einwirkung von *ku* nach *mu* hin kann so auch für den Bereich der Konkordanzformen angenommen werden. Im umgekehrten Sinne könnte man auch von einem Gravitieren der *mu*-Nomina zu den *ku*-Formen sprechen.

¹ ENDEMANN unterscheidet bei den *mo*-Substantiven des Sotho zwischen Wie- und Wo-Bedeutungen; die letztere gibt er als wesentlich dem *mo*-Präfix (der 2. Klasse) eigen an, während er die Wie-Bedeutungen dem *bo*-Präfix zuweist. Wörterbuch, S. 24.

B. An zweiter Stelle haben wir nun auch die Gedanken vorzutragen, die uns außer den lokativischen Substantivformen bloß eine *mu*-Klasse annehmen lassen.

Da muß denn zuerst die Gleichheit der Form hervorgehoben werden. Man wird uns sagen, daß diese Gleichheit am Ende auch zwischen dem *mu* der ersten Klasse und dem lokativischen *mu* vorhanden ist und daß wir demgemäß überhaupt nur eine *mu*-Klasse annehmen dürften. Indessen besteht für diese Unterscheidung ein hinreichender logischer Grund, der für die von uns verworfene Unterscheidung des ersten *mu*-Präformativ durchaus fehlt.

Ein zweiter Grund für unsere Auffassung ist die Tatsache, daß wir, logisch besehen, im Bantu mit zwei nominalen *mu*-Präfixen, von denen das eine das Lebende, das andere ein Lokatives anzeigt, ganz ausreichen. Es möge auch hier schon angemerkt werden, daß viele Nomina der lokativischen *mu*-Klasse in die Pluralform *mi* übersetzt worden sind. Es hat dieser Umstand mit beigetragen, eine eigene *mu:mi*-Klasse zu statuieren; man glaubte eben sonst nicht einmal eine *mu*-Klasse mit der Bedeutung: Lebendes rein behaupten zu können. Andererseits kann es doch wohl bei einer genaueren Prüfung und Vergleichung des bezüglichen reichen Materials nicht mehr weiter zweifelhaft sein, daß tatsächlich die lokativischen *mu*-Nomina im Bantu sehr zahlreich sind; daß sie auch in ziemlicher Zahl wie ein Großteil der zur ersten Präfixklasse gehörigen *mu*-Nomina mit dem Zeichen *mi* im Plural wiedergegeben worden sind. Nach unserer grundsätzlichen Ansicht über die Genesis und Stellung der Pluralpräfixe kann eine solche Zusammenbegreifung mehrerer Singularklassen unter einer pluralischen Präfixform ebensowenig befremden als das andere, daß Nomina derselben Singularklasse sich auf verschiedene Pluralpräfixe verteilen können. Es ist zudem nicht recht einzusehen, wie für das Lebende, soweit es nicht Mensch (und nicht Tier) ist, ein eigenes Nominalpräformativ gebildet bzw. angenommen worden sein soll. Mindestens versteht es sich besser, daß in dem *mu* der (von uns aufgestellten) ersten Klasse ein einheitliches Präfix von einer mit dem Lebenden wesentlich zusammenhängenden Grundbedeutung vorliegt. Unter dieses *mu*-Präfix fallen regelmäßig die Menschen und Pflanzen (Bäume) der sichtbaren natürlichen Ordnung und die verschiedenen Wesen der so oder so verborgenen außernatürlichen Ordnung; auch Tiernamen kommen, bald mehr, bald weniger, in dieser Klasse vor; daß die Tiere nicht einfachhin unter die erste (*mu*-) Klasse genommen worden sind, hat darin seine restlose Erklärung, daß ein zweites Präfix von einer mit dem Lebenden und namentlich mit dem Tiere zusammenhängenden Grundbedeutung (*ny*-) von allem Anfange schon aufgekommen sein mag.

An dritter Stelle soll noch auf ein mythologisch-ethnologisches (und vielleicht auch religiöses) Moment hingewiesen werden. Der Mensch erscheint nämlich auch in den Sagen, Mythen und Traditionen der Bantunationen in einem gewissen charakteristischen Zusammenhange mit dem Baume. Erinnert sei beispielshalber an die bezüglichen Erzählungen des Duala. Nur hinweisen möchten wir auf den biblischen Paradiesesbericht im besonderen und allgemein dann auf analoge religiös oder national gezeichnete Überlieferungen der Naturvölker und der uns in der Geschichte am frühesten begegnenden Kulturmenschen.

2. Die Bedeutung des einen *mu*-Präfixes.

Nachdem wir die Streitfrage erledigt haben, käme die eigentliche und ursprüngliche Bedeutung des ersten *mu*-Präfixes zu erörtern. Dem bisher Gesagten zufolge steht diese Bedeutung in einer wesentlichen Beziehung zu dem Lebenden; das Präfixwort näherhin zu bestimmen, sind zwar verschiedentlich Versuche gemacht worden, ohne daß dieselben indessen zu einem irgend zufriedenstellenden oder wahrscheinlichen Resultate geführt hätten. MEINHOF gibt keine nähere Deutung an. Jene, die nach dem Vorgange TORREND's eine biblisch-religiöse Auffassung der bantuischen Präfixwörter angenommen und vorgetragen haben, sind gleichfalls geneigt, in dem *mu* die Grundbedeutung „hervorbringen“ (scl. Leben) zu sehen; allerdings scheiden auch sie genau zwischen einer doppelten außerlokativischen *mu*-Klasse.

Wir selber hatten auf der Suche nach einer befriedigenden Deutung des ersten *mu*-Präformativs längere Zeit den Gedanken festgehalten, es hänge dasselbe unmittelbar und ursprünglich mit dem *m*-Charakter der namentlich eben im Bantu durchwegs *m*-haltigen Bezeichnungen für „Mutter“ zusammen. Wiewohl nun einerseits eine derartige Grundbedeutung der Funktion des *mu*-Präfixes unserer ersten Klasse logisch entspräche und obwohl anderseits selbst bei einer anderen Deutung immerhin ein wenigstens mittelbarer Zusammenhang des *mu* mit dem *m*-Charakter des bezeichneten Bedeutungswortes „Mutter“ bestehen bleiben mag; so glauben wir jetzt eine bessere Lösung dieser speziellen Bedeutungsfrage gefunden zu haben; hier kann es genügen, sie kurz zu skizzieren.

Ausgehend von den beiden Wörtern *mu-(n)-tu* und *mu-ti* („Mensch“ — „Baum“) sind wir zunächst nach einer wahrscheinlichen Sinnerfassung des zweiten Elementes dieser beiden Wörter ausgegangen. Durch die Andeutungen, welche der vortreffliche Bantusprachforscher VAN DER BURGT in seiner Kirundi-Studie¹ über die Etymologie und den Sinn der genannten zwei typischen Wörter gemacht hat, sind wir zunächst über den Stamm *ti* (von DEMPWOLFF mit *ki* angegeben²) klar geworden; *ti* bedeutet demnach nichts anderes als Erde im allgemeinen Sinne:

Kongo (Katanga) <i>enshi</i> Erde	Hehe <i>inyi</i> Erde
Kinga <i>eni</i> Erde	Jaunde <i>sī</i> Erde
Dzalamo <i>isi</i> Erde	Herero <i>ehi</i> Erde

Es würde demnach *mu-ti* etwa „Leben aus der Erde“ heißen. Betreffs des *tu* von *mu-n-tu* gibt VAN DER BURGT gleichfalls eine Erklärung; er sieht darin die Bedeutung „klein“, wie sie ja auch beim pluralen Präfixwörtchen der Deminutiva vorliegt. Tatsächlich existiert ein jedenfalls urbantuisches Stammwort *tu* mit der Bedeutung des Kleinen; wenn im Mbugu ein Wort *-tutu* (klein) vorkommt und wenn im Suaheli *mtoto* „Kind“ heißt, wenn ferner im Herero dasselbe Wort mit *omuatye* gegeben wird, so haben wir darin jedesmal eine Bestätigung jener Grundbedeutung von *tu*. Wenn dann freilich der genannte Bantuist betreffs einer zweiten Form für Mensch

¹ Mitteilungen des Seminars für orientalische Sprachen. V, 3. Abt., S. 6.

² Zeitschrift für Kolonialsprachen. VII, 2, S. 155.

(kirwanisch *mu-nhu*) an ein ägyptisches *hu* (*chu*) oder zuletzt an das chinesische *houej* denkt, so halten wir diese Vermutungen für irrig; vielmehr scheint uns wohl das *n-tu* mit dem *n-hu* schlechterdings äquivalent zu sein; wie wir zu einem *ti* Formen wie (*n*)*shi*, *nyi*, *hi* haben, so kann auch das *n-hu* neben *n-tu* keine Schwierigkeit bieten. Was uns eher schwierig dünkt und was VAN DER BURGT nicht erklärt hat, ist das *n*, das zwischen dem Präfix *mu* und dem *tu* (*hu*) eingeschaltet erscheint. Man wird zunächst um so mehr ein Auffälliges dabei finden, als wir bei dem anderen Worte im Bantu konstant *mu-ti* bzw. ohne Zwischennasale lesen. Wir werden also entweder in dem *ntu* (*nhu*) bloß ein Wort, einen ursprünglichen Wortstamm, anzunehmen haben und sodann die Deutung mit *tu* (klein) fallen lassen; oder wir halten an dieser Deutung fest und erkennen in der Nasale von *mu-n-tu* (*mu-n-hu*) ein drittes Worтеlement, das als solches nicht minder als die beiden anderen zu erklären ist. Wir halten dies letztere für richtig. Drei Erklärungsweisen für diese Nasale sind möglich: entweder hat das *n* einen phonetischen (sprachphysiologischen) Ursprung oder es ist grammatisches Bindemittel der zwei logischen Wortteile *mu* und *tu* (*hu*), also eine bloß funktionale Partikel ohne selbständige Bedeutung, oder die Nasale ist der Rest eines logischen Worтеlementes, die zweite Möglichkeit kann letzten Endes in die dritte einmünden. Ohne diese Fälle einzeln genauer zu berücksichtigen, deuten wir bloß die uns wahrscheinlichste Lösung an; in dem *n* glauben wir den übergebliebenen Laut eines selbstbedeutenden Wortes zu erkennen; sein Sinn dürfte mit den urbantuischen Stämmen *ny-* (gebären) und *ni* (Mutter) eigentlich identisch sein. Insoferne dieses *n*-Wort ein ursächlicher Beziehungsterminus im ganzen Ausdrucke sein dürfte, käme ihm ein genetivischer Charakter zu oder auch ein possessivischer. Die Bedeutung des Wortes wäre so „Lebendes — gebären (Mutter) — klein“. Das Wort *tu* (klein) wäre im Rahmen dieser Hypothese etwa im Gegensatze zu dem anderen großen Lebenden, namentlich zu den Bäumen zu verstehen. Man könnte für eine weitere Betrachtung z. B. auch die zwei im Bantu vorherrschenden Ausdrücke für „Kind“ heranziehen: **mw-ana* und *nyana*; in dem *na* könnte man den Bedeutungsstamm für „Mutter“ erkennen, während das *a* als die bantuische Genetivpartikel zu erklären sein würde; so bekämen wir diese logischen Etymologien: „Geborenes von der Mutter“ — „Lebendes von der Mutter“. Doch wissen wir, daß das vorerst noch Vermutungen sind; ausführliche Belege und Gedanken zu der eben dargebotenen Hypothese sparen wir für eine spätere Gelegenheit.

Noch ist das eigentlich hier zu beachtende Element von *mu-n-tu* und *mu-ti*, nämlich das Präfix *mu* selber, nach seinem ursprünglichen logischen Gehalte zu fixieren. Wir finden darin die Bedeutungen „Keimen“, „Lebendig“, „Wachsen“ verkörpert. Weder bloß der Mensch, noch bloß die Pflanze (Baum), noch bloß das Tier, noch bloß der Geist, noch bloß was immer für ein spezifisch-konkretes Leben ist nach unserem Verständnis in dem bantuischen Nominalpräformativ *mu* zu begreifen, sondern das Leben einfachhin, wie es in vieler Zahl und Art rings um den alltäglichen Menschen auftritt und sich auswirkt. Zunächst setzen wir einige Wortexempel für „leben“ und „keimen“ her:

leben	keimen
Suaheli <i>-zima</i> (lebendig sein)	Dzalamo <i>-mela</i>
Konde <i>-imu</i> (lebendig)	Hehe <i>-mela</i>
Kimatengo <i>-umi</i> (lebendig)	Nyamwesi <i>-mela</i>

Da das *la* von *mela* eigentlich drinnen (Inneres) heißt, bedeutet dieses Wort zunächst allgemein „drinnen leben“. Noch für eine Bedeutung möchten wir ein paar Wortbeispiele anführen, für Geist; im Nyamwesi heißt es *-zimu*, im Buwe *-limu*, im Dzalamo *-zimu*. Wenn dieses Wort mit dem Verbum *-lima* zusammengehalten wird, so würden wir diese Etymologie bekommen: *li-m-a* (*li-m-a*) = auslöschen = *li* + Leben (+ *a*); *mu-zi-mu* = Wesen, das in bezug auf das Leben erlischt, bzw. für unsere Sinne erlöscht zu sein scheint¹. Ohne uns indes auf dieses letzte Beispiel versteifen zu wollen, halten wir, auch abgesehen von seiner problematischen Gültigkeit, unsere Sentenz, daß nämlich *mu* = Leben(des) sei, für hinlänglich bewiesen; und wir möchten nur noch auf einen bantuischen Gottesnamen hinweisen, der im Suaheli als *Mu-ungu*, im Nyamwesi als *Mulungu* erscheint; da im Stamme *gu* (*ngu*) die Bedeutung „Himmel“ („Das Obere“) enthalten ist und das *u* bzw. *lu* als Hervorhebungspräfix zu demselben Worte aufzufassen sein dürfte, hätten wir im erwähnten Gottesnamen den Sinn „Leben (Wesen) vom Himmel“ zu verstehen. Über *u* bzw. *lu* wird am Orte eingehend zu referieren sein.

Zweite Klasse: *ny*.

ENDEMANN sucht in seinem „Wörterbuch der Sothosprache“ nachzuweisen, daß eine eigentliche *ni-* (*ini-*) Klasse im Bantu nicht existiere; er hält die bezüglichlichen Erscheinungen für phonetische Alterationen, bedingt durch den lautlichen Charakter der Wortanfänge und etwa noch durch eine nasalierende Tendenz. Indes halten wir alles Bemühen und allen Scharfsinn, die dafür aufgewendet werden, für vergeblich. Daß ein nasales Klassenpräfix beim bantuischen Nomen anzunehmen ist, das von dem *mu*-Präformativ der ersten Klasse durchaus zu trennen bleibt, wollen wir zunächst durch einige Beispiele zu erläutern suchen.

Duala *inyi* Mutter
nyango Mutter
nyan Brut, Wurf
nyolo Leib

Nyungwe <i>nyabezi</i> Offizier	Suaheli <i>nyamizi</i> Vogelscheuche
<i>nyakutama</i> Nomade	<i>nyumba</i> Haus
<i>nyabiri</i> eine Krankheit	<i>nyoka</i> Schlange (Reptil)
<i>nyarugwe</i> Leopard (Tiger)	<i>nyenze</i> kleines Insekt
<i>nyakungu</i> Viper	<i>nyangwe</i> Batatenart
<i>nyaxe</i> Königsfrau	<i>nyongeza</i> Zusatz, Anhang

Es kann demnach nicht zweifelhaft sein, daß wir in dem *n-* (*ny-*, *nya-*) eine präfigale Wortkomponente des Bantu vor uns haben; und es könnte allein noch in Frage kommen, ob wir in dem nasalen Klassenpräformativ des bantuischen Nomen wirklich jene *ny(a)*-Wortform zu erkennen haben. Das nun

¹ Sehr beachtenswert im Sinne unserer Hypothese sind z. B. aus dem echtbantuischen Dialekte des Madschame: *mū* = Leben und *mu-ma* = Kuh, die schon geworfen hat.

aber scheint uns dadurch namentlich bewiesen zu werden, daß beide, das nasale Klassenpräformativ und die präfigale Wortform *ny(a)*, sich in ihrer Verwendung ganz entsprechen.

Für entscheidend halten wir aber auch diese zwei Umstände: das nasale Klassenpräfix ist keine partielle Erscheinung im Bantugebiet, daß man so etwa auf eine lautliche Eigenheit schließen müßte, ähnlich wie in verschiedenen Sprachen *li, ri, di, ti, si, zi* wechseln; alsdann erscheint die nasale Anlautung ständig bei denselben logischen Wortgruppen gebraucht, während es doch unerklärlich bliebe, daß eine bloß phonetische Präformativlautung jemals in der Funktion einer logischen Nominalklasse aufträte.

1. Bedeutung des Präfixes *ny*.

Doch welches ist nun die Bedeutung dieses Präfixwortes, über dessen Form im Urbantu, wie wir weiter unten sehen werden, ebenfalls noch keine volle Klarheit herrscht?

MEINHOF gibt zwei Lösungsmöglichkeiten an: „Das Präfix . . . ist bekannt als Präfix der Tierklasse. Man könnte das als mechanische Anlehnung an *ĩnama* (Tier) auffassen.“ „Eine andere Hypothese scheint mir indes vorderhand wahrscheinlicher. Darnach würde *ni* verwandt sein mit dem unveränderlichen Verbaldemonstrativum *ni* ‚das ist‘ im Suaheli. Seine Bedeutung wäre, daß irgendeine charakteristische Eigenschaft an dem betreffenden Nomen hervorgehoben wird. Daraus ergäbe sich dann die Benennung der Tiere aus irgendeinem Charakteristikum¹.“ In *ĩnama* steckt das nasale Klassenpräfix; es ist dieses also zur Bildung des Begriffes „Tier“ selber als solches verwendet worden, so daß die erstere Erklärungsart hinfällig wird; bezüglich der letzteren aber bemerken wir nur, daß die darin angenommene Bedeutung viel zu allgemein sein dürfte; übrigens findet sich das Präfix nicht bloß bei Tiernamen und doch innerhalb gewisser Bedeutungsgrenzen. Zudem wäre immer noch die Frage offen, ob jenes Verbaldemonstrativum nicht später als das nominale Präfixwort der Nasalklasse aufgekommen sei. Ohne indes diese und andere Bedenken weiter zu verfolgen, legen wir noch eine dritte Ansicht vor, die uns besser scheint, wenn sie auch durchaus ungenügend spezifiziert und nachgewiesen ist. Der oben erwähnte VAN DER BURGT schreibt zur Sache: „L'élément *n*, quel sens a-t-il? Il est curieux que cet élément se trouve dans beaucoup de noms de divinités (esprits) des peuples Bantu. Ex.: *Liya ngombe*, *Ngassa*, *Li-n-ze*, *Kira-n-ga* et même en *Mu-n-gu*. Très probablement, cet élément singulier fournit l'idée de production, origine (création?), *nsi* (terre), *nzaa*, *kuzaa* (procréer)².“ FINCK gibt in seinen „Haupttypen des Sprachbaues“ den Inhalt des nasalen Präfixwortes ganz allgemein mit „Organismus“ wieder.

Bei der Darlegung der für uns wahrscheinlichen Deutung gehen wir von der Meinung MEINHOF'S aus, daß sich nämlich kein Verbalstamm im Bantusprachgebiet finden lasse, der einen Anhaltspunkt zum Verständnisse des *n*-Präfixes böte: „Dieses Wort (scl. *ĩnama* „Tier“) erscheint in den uns bekannten Bantusprachen durch das ganze Gebiet, ohne daß man seine Ableitung von

¹ „Grundzüge einer vergleichenden Grammatik der Bantusprachen.“ S. 13f.

² A. a. O., S. 7.

einem Verbalstamm nachweisen könnte. Es scheint also sehr alt zu sein¹.“ Es ließe sich nun vorab die Frage aufwerfen, ob sich für jedes Wort in einer Sprache ein Verbalstamm finden müsse; ob dies namentlich bezüglich der Präfixwörter gelte. Ohne auf diese Fragen indes mehr Rücksicht zu nehmen, verneinen wir sie und behaupten, daß im nasalen Klassenpräfix des bantuischen Nomens der Begriff der Zeugung (des Gezeugtwerdens, des Gezeugtseins) zugrunde liege; zum Beweise führen wir in drei Gradreihen einige Beispiele von Verwandten des zugehörigen Wortstammes an:

I.

Namwesi *-ninya* keimend schwellen (von dem Fruchtkorn im Boden gesagt).
 Limi *nio* vulva, *manyi* sperma virile.
 Ovambo *o'nüedi* das männliche zeugungsfähige Glied (irgendelner Tiergattung).
 Namwesi *inyo* (*nyo*) 1. fundus uteri, 2. pars pro toto (Gebärmutter).

Kafir-Zulu *-anja* (*anya*) sugere mammam.
 Herero *-njama* sugere mamman.
 Kongo (Katanga) *ejenena* (Harn-)Blase, *emvia* das männliche Glied (bei Menschen), *enjini* (*-ondindi*) Mutterscheide, *ondia* (*ambuti*) Gebärmutter.
 Ondonga *ezinyo* Made.

II.

Mbundu *mwenyu* Leben (auch Seele, Geist).
 Herero *omuinja* Leben.
 Namwesi *nyana* (*inyana*) Schößling, Spröß-
 Bakete *nyenga* Gesundheit. [ling.
 Uzaramo *ugima* Leben.
 Tuku *thini* Ehebruch begehen.

Sotho *nya* Stuhlgang haben.
 Hehe *nya* zu Stuhle gehen.
 Buwe *nyelila* Durchfall haben.
 Rundi *nzaa* hervorbringen.
 Jaunde *nin* leben.
 Konde *naŋgolo* Hebamme.

III.

Hehe *-fyala* gebären, *mwanafyale* Stamm-
 Dzalamo *uvyazi* Geburt. [Mutter.
 Kulia *mubyera* Vetter.
 Buwe *-vyala* gebären.
 Irangi *-vyara* gebären.
 Hehe *-vyala* säen.
 Dzalamo *mbeyu* Same.
 Irangi *rubegu* Same.
 Limi *minya* Scham, Schande.

Hehe *nyoni* Schande.
 Konde *ngoni* Schande, Ehebruch.
 Ilamba *soni*, Schande.
 Buwe *nsoni* Schande.
 Kulia *insoni* Schande.
 Namwesi *nya-mizi* Personennamen (= die, bei deren Geburt Pflanzenwurzeln verwendet wurden), *nya-nzala* Personennamen (= die im Hunger bzw. Hungerjahr Geborene).

Die durch diese Beispiele nahegelegte Grundbedeutung für den Wortstamm *ny* erscheint überhaupt als eine mehr weniger sich über das ganze afrikanische Sprachgebiet verbreitende Wurzelform².

Noch auf ein konkretes Beispiel möchten wir zur Illustrierung der so gewonnenen Grundbedeutung von *ny* verweisen; wir haben das in der oder in einer äquivalenten Form durch das ganze Sprachgebiet des Bantu aufscheinende Wort *nyumba* „Haus“. Zwar findet sich das *ny*-Präfix hauptsächlich bei Tieren, dann auch bei Personen und Pflanzen in Verwendung; allein wir treffen auch ziemlich einige Wörter desselben Präfixes, die einer durchaus anderen Bedeutungskategorie zufallen. Ein solches Wort ist *nyumba*. Gerade dieses Beispiel zeigt uns, wie aus der vorhin gekennzeichneten Grundbedeutung auch Wörter von der Bedeutung des Nicht-Lebenden entstehen konnten. Wenn

¹ MEINHOF, a. a. O., S. 13.

² Wir kommen einigermaßen noch im dritten Abschnitte darauf zu sprechen. Hier sei lediglich als Beispiel herausgegriffen: Busa (am Niger): *nyō* weibliche Brustdrüse, Euter.

wir *ny-umba* betrachten, so tritt uns in dem *-umba* zunächst die Bedeutung des Bildens, Formens entgegen. Das Haus ist das, was aus der Erde (Lehm, Stein, Holz) durch Formung erzeugt wird; weil *-umba* in seiner ersten* (und früheren) Bedeutung „töpfen“ heißt, so vermuten wir in der Form *-umba* den Zusammenhang mit der angezeigten und bei obiger Erklärung mitverwendeten Bedeutung Erde = Lehm = Ton.

2. Form des Präfixes *ny*.

Noch ist bezüglich der Form dieses zweiten Klassenpräfixes eine Bemerkung anzufügen; denn eingehender befassen wir uns an dieser Stelle mit der phonetischen und morphologischen Seite der Frage bei keinem der Klassenpräfixe. Das *ny*-Präfix ist sehr formreich; besonders zu beachten sind *ñg* und *nd*; es findet hier gleichsam ein Umschlagen bzw. Überschlagen von *ny* zu *ñg* und *nd* statt. Diese wie ebenso andere formale bzw. lautliche Variierungen von *ny* sind wohl von dem Eigencharakter des *y* bedingt; diesen Eigencharakter von *y* und sein hervortretender Bestand ergibt sich auch daraus, daß die Konkordanzpartikel zu *ny* durchwegs als *y* erscheint. Man kann damit auch vergleichen, daß *y* in anderer Lage und Funktion geradezu für *n* stehen kann; im Sitha treffen wir das Wort *iyó* (Zahn) mit einem auffälligen *y*, das bei diesem Worte bantuisch gemeiniglich *n* lautet (z. B. Ponigwe *ino*, Tebele *iziño*, Ziba *lino*). Diese scharfe bzw. kräftige Geltung von *y* im nasalen Klassenpräfix kann sich namentlich auch daraus erkennen lassen, daß aus ihm geradezu ein *s*-haltiger Laut resultieren kann; der Übergang wird durch *u*, dargestellt; demnach ergäbe sich diese Wandlungsfolge: *ny*: *dj*: *dz*: *ns*: *s*. Daraus muß es erklärt werden, wenn im Bantu oft gerade Tiernamen mit *s* anlauten und dabei grammatikalisch nach der nasalen Klasse behandelt werden; damit behaupten wir nicht auch schon, daß jedes mit *s* anlautende Wort, sofern es grammatikalisch nach der Nasalklasse behandelt wird, diese *s*-Anlautung aus dem *ny*-Präfix erhalten habe. Auch ist zu beachten, daß noch andere Präfixbildungen sich zu einer *s*-Lautung umbilden können. Wenn wir z. B. im Pokomo neben einem gewöhnlichen *nyumba* das weniger gebräuchliche *dsumba* antreffen, so dürfte dieses *ds* eher die Umbildungsform von dem fixierenden *i*-Präfix sein, über das wir an dritter Stelle zu untersuchen haben. Noch einmal werden wir bei Behandlung des pluralen Nasalpräformativs auf das singularische *ny* zurückkommen.

Dritte Klasse: *-i*.

1. Form des Präfixes *i*.

Allgemein hat man als die Form dieses Präformativs *li* bezeichnet und angenommen, wenigstens nach den bedeutsamen Arbeiten der MEINHOF'schen Schule. Um indes *li* schlechterdings als die Form des Urbantu ansehen zu können, sind die phonetischen Forschungen über das Bantu und zumal die Erkennung des historischen Wertverhältnisses der größeren und kleineren bantuischen Spracheinheiten zu wenig weit vorgeschritten. Wir fassen darum unsere Ansicht über die Form des dritten nominalen Klassenpräfixes so zusammen: Zunächst ist zwischen älteren, mittleren und neuen Formen zu

unterscheiden; die mittleren Formen verstehen wir als Übergangsformen; die neuen Formen verstehen wir als ein gewisses Endprodukt des Umbildungsprozesses und der phonetischen (morphologischen) Verflachungstendenz. Als ältere Formen behaupten wir *di*, *li*, *ri*; Übergangsformen sind *dzi* (*ds*) und *ji*; eine ganze Verflachungsform dürfte *e* zu betrachten sein. Von den konsonantischen Anlautern der drei älteren Präfixformen einen als den ursprünglichen zu bezeichnen, dürfte um so gewagter sein, als keiner von ihnen mit den Lautungen der lateinischen Buchstaben übereinstimmend gilt; vielmehr nähern sich *d*, *l*, *r* einer gemeinsamen einheitlichen Lautung, von der man schwerlich angeben mag, welchem der drei Grenzlaute sie näherkommt. Katanga hat *di*, d. h. jene Nuance der bezeichneten gemeinsamen Urlautung des Präfixes, die der lateinischen Lautung *d* nahesteht. Obwohl wir nun die mehr dem zentralen Afrika zu liegenden Dialekte des Kongo die als dem älteren und reinen Bantutypus verhältnismäßig treuen Sprachvertreter halten, so vermögen wir doch nicht einfachhin *di* bzw. *di* als wahrscheinlichste Form des urbantuischen Präformativs zu behaupten. Dazu kommt der besondere Umstand, daß wir immer noch im Zweifel sind, ob nicht ein eigenes von diesem unabhängiges *di*-Präfix für die Bildung von nomina actionis (agentis) bestanden hat. Vergleichen läßt sich damit jedenfalls diese dreifache Tatsache: Erstens findet sich im bantuischen Sprachgebiet eine suffikale Wortkomponente *di*, welche den Sinn einer actio bzw. eines agens verleiht. Zweitens sind öfters Beispiele von *di*-Nomina nachweisbar, in denen *di* als Präfix fungiert und die gleichfalls den Sinn einer actio bzw. eines agens darstellen. Drittens ist es auffallend, daß in manchen Sprachen neben der *e*-Form des dritten Klassenpräfixes noch eine *di*-Form oder, besser noch, ein *di*-Präfix besteht; es wäre nämlich nicht leicht zu verstehen, wie sich das eine Mal das Präfix bis zur *e*-Form verflacht hat, während es das andere Mal als *di* erhalten geblieben ist.

Hier bleibt immerhin die Tatsache zu berücksichtigen, daß es auch eine weitverbreitete Form des *-i*-Präformativs auf *di* (*di*) gibt. Es ist ferner gewiß, daß die Übergänge von *d*, *l*, *r* sich in dem ganzen Bantusprachgebiet als häufige, mannigfache und leichte nachweisen lassen. Daneben kommt auch in Betracht, daß dem *i*-Laut des Präfixes eine starke Markierung zukommt und insoweit wohl schon in der älteren und ältesten Form zugekommen sein muß; die Wandlungsformen *ji*, *y*, *i* sowie wiederum, ähnlich wie beim zweiten Klassenpräfix, die *s*-haltigen Ausschärfungen dürften dies jedenfalls bestätigen. Es ist dies insofern von besonderem Gewichte, als nach unserer Anschauung dem starken quantitativen und qualitativen Eigenwert des *i*-Elementes ein wesentlicher Einfluß auf die Lautart des anderen vorstehenden Präfixelementes zuzuschreiben ist. Woraus schließen wir das? Aus einer Vergleichung dieses (dritten) Klassenpräformativs mit den Formen des fünften, das die zwei älteren konstanten Lautungen *lu* (*lw*) und *ru* (*rw*) hat. Auch jene Sprachen nämlich und Dialektgruppen, welche nicht die *li*-Form bzw. die *ri*-Form dieses dritten Klassenpräfixes zeigen, besitzen nichtsdestoweniger die *lu*-Form bzw. die *ru*-Form des fünften Klassenpräfixes. Man könnte im Interesse einer vollständigen Analogie, also neben dem *lu* und *ru*, wie es scheint, regelrecht ein *du* erwarten, welche Form indes sich auch nicht einmal nachweisen läßt. An dem

Parallelismus der Form beider Klassenpräfixe kann man nicht zweifeln; er wird übrigens gerade auch durch die Bedeutung (oder den logischen Inhalt) derselben noch vollends empfohlen. Formell ist noch zu erwähnen, daß das eine wie das andere Klassenpräfix sein erstes Element oftmals abgeworfen hat, wenn hier allerdings der Parallelismus zwischen beiden keineswegs so weit geht, daß immer in derselben Sprache wie das eine so auch das andere bzw. wie das andere so auch das eine jene Vereinfachung erfahren hätte; auch hier tritt eben jene selbe verschiedene Geltungsweise des *i*- und des *u*-Elementes in die Augen.

Da liegt nun der Anknüpfungspunkt für eine Lösung der Formfrage des dritten Klassenpräfixes. Zunächst scheint aus der genannten Parallele zu folgen, daß *l* bzw. *r* bei *-i* als ursprünglicher im Vergleiche zu *d* anzusehen sind; denn daß *l* bzw. *r* bei *-i* im einen und *l* bzw. *r* bei *-u* im anderen Falle der lautliche Rest eines und desselben Präfixes bzw. ein und dasselbe Präfix sind, ist schon oben angedeutet worden. Nur eine Lücke scheint dieser Identität entgegenzustehen, die öftere *d*-Anlautung bei *-i* bzw. der Mangel dieser *d*-Anlautung bei *-u*. Nur zwei Möglichkeiten lassen sich für eine Erklärung dieser Tatsache finden; entweder nämlich ist *di* als ein anderes und eigenes Präfix zu betrachten, das nach unserer früheren Andeutung eigentlich zur Bildung von nomina actionis (bzw. agentis) diente; nach dieser Auffassung hätte man etwa noch hinzuzufügen, daß das dritte (*-i*-) Klassenpräfix in den betreffenden Sprachen in dieses *di*-Präfix aufgegangen sei oder daß beide ineinander übergegangen seien. Diese Auslegung lehnen wir ab; oder vielmehr: wir verwenden sie erst in zweiter Linie und unter der Voraussetzung, daß die zweite Möglichkeit als wahr zu gelten hat. Diese zweite Möglichkeit geht dahin, daß das *-i* des dritten Klassenpräfixes auf den sonst gleichen Laut *l* bzw. *r*, wie er beim *-u* des fünften Klassenpräfixes vorhanden ist, in der Richtung zur *d*-Lautung einen merklichen Einfluß übte; dieser Einfluß zeigt sich auch dort, wo *l* und *r* bei *-i* verblieben sind, indem diese beiden Lautungen zu eben jener gemeinsamen Grundlautung hingeschoben wurden, die näher bei *d* liegt und von der wir eingangs gesagt haben, daß sie für *d*, *l*, *r* gleichermaßen das vordere (erste) Element des urbantuischen Präfixes gewesen sei. Allerdings hat das *-i* nicht überall die Lautung des konsonantischen ersten Teiles nach dem *d*-Charakter hin so verschoben, daß die alten Lautungen (*l*, *r*) aus ihrer wesentlichen Art gerückt und nicht bloß nach *d* hin nuanciert wurden. Wo aber die *d*-Lautung durch *-i* vorwiegend geworden war, dort war dann ein Ineinandergehen dieses Präfixes und eines eventuellen reinen *di*-Präfixes der oben mehrerwähnten Art ganz natürlich. Weil aber die Lautung doch gegen das andere ursprüngliche *di*-Präfix seine von *l* bzw. *r* kommende Nuancierung zusammen mit dem Eigencharakter des *-i* in manchen Dialekten behalten haben mochte, war es möglich, daß beide *di*-Präfixe ihre eigene lautliche Geschichte auch weiterhin hatten; so hätte es dann eintreten können, daß das ursprüngliche *di*-Präfix (mit dem Sinn eines nomen actionis bzw. agentis) blieb und das andere zu der *e*-Lautung sich verflachte oder umgekehrt.

Wie es sich mit einer solchen Hypothese nun auch verhalten mag, immer bleibt neben dem anfänglichen *l*- bzw. *r*-Element des *-i*-Präfixes ein dritter

durch *d* charakterisierter konsonantischer Vorlauter desselben Präfixes anzunehmen. Das *i* dieses (dritten) Klassenpräfixes besaß von allem Anfange eine nach *d* gravitierende Nuancierungskraft und Nuancierungstendenz, so daß auch die *l*- bzw. *r*-Anlautung des *-i*-Präfixes eine nach *d* hin zu verstehende Färbung bekamen. Darum schließen wir, daß die ursprüngliche oder Grundform ungefähr sich mit der einheitlichen Lautgruppe *dʲ* dürfte wiedergeben lassen; unter *dʲ* verstehen wir eine Lautung, die nach ihrem präfrikativen Hauchelement zwischen *dʲ* und *dhj* liegt ($\text{'} = x:h$). Bis sich indessen anderweitige konkrete Argumente und Hinweise für diese hypothetische Form finden, vermögen wir mit Sicherheit nur den *i*-haltigen Bestandteil des Präfixes anzugeben. Gegen die bisher am öftesten vertretene *li*-Form soll lediglich betont werden, daß sich *d* und *r* nach dem dermaligen Stand der mehr realen bantuischen Phonetik — MEINHOF und seine Vorgänger und Nachahmer sind zu konstruktiv — nicht einfachweg als spätere Divergenten oder als eigentliche transformativische Entwicklungsformen oder endlich als dialektische Verbildung der anfänglichen und reinen *l*-Anlautung ausgeben lassen. Über die sprachgeschichtliche Verwertung der Dreilautung *d*, *l*, *r* möge hier nur angemerkt sein, daß sie eine bedeutsamste Frage der bantuischen Sprachforschung darstellt und als ein gangbarer Weg der Phonetik bzw. Morphologie in die historischen Zusammenhänge der Bantusprachen zueinander und der weitergreifenden geschichtlichen Bantusprachvergleichung gelten kann.

2. Bedeutung des Präfixes *i*.

Soviel über die lautliche Gestalt dieses dritten Klassenpräfixes; nun ist auch seine logische Bedeutung festzulegen. Dabei sehen wir von der Frage des oben schon mehrfach erwähnten möglichen *di*-Präfixes ab, nachdem es jedenfalls in der jetzigen Bantugrammatik als selbständige Einheit innerhalb der Präfixerscheinungen nicht mehr existiert.

Um den Bedeutungswert unseres Präfixwortes zu erkennen, ist vor allem die bereits angegebene Verwandtschaft dieses (dritten) Klassenpräfixes mit dem fünften zu berücksichtigen. Es läßt sich diesbezüglich nun aber kaum mehr ein beachtenswerter Zweifel darüber aufbringen, daß die konsonantische Anlautung des *lu*- bzw. *ru*-Präfixes mit der konsonantischen Anlautung des *-i*-Präfixes schlechterdings identisch sei. Es ergibt sich also die weitere Frage: ist jene identische Anlautung bei beiden Präfixen oder bloß bei dem einen als genetisch für sich zu nehmendes nominales Präformativ anzusehen und, wenn letzteres: bei welchem der zwei Präfixe ist die Zusammensetzung anzunehmen? Ohne die verschiedenen Möglichkeiten einzeln und ins Genaue zu prüfen, geben wir die Lösung, die uns allein begründet und befriedigend erscheint. Darnach ist zunächst *lu* (*ru*) als *l + u* (*r + u*) aufzufassen; der zweite Teil dieser Zusammensetzung scheint mit dem sechsten (oder *u*-) Klassenpräfixe identisch zu sein. Dem analog glauben wir auch in dem dritten Klassenpräfixe eine Zusammensetzung erkennen zu müssen; wäre diese Annahme falsch, dann hätten wir im vorigen Falle nicht die Formel *l + u* (*r + u*), sondern *dʲ + u* (*li + u*, *ri + u*) zu setzen. Allein von einer solchen wohl schwer verständlichen Kompositionsresultante abzusehen, sind noch

andere Umstände, welche eher die Formel $l + i (r + i) = d'j$ empfehlen. Einmal weist jedes der beiden Klassenpräfixe auf einen logisch unselbständigen Charakter seiner Geltung hin; dieser Charakter ist in dem bloß Heraushebenden oder, wie man sich vielleicht noch ausdrücken könnte, in der präsignativen Fixierung einer zugehörigen Sache, Handlung, Beziehung, Form, Erscheinung, gleichviel ob diese persönlich oder unpersönlich sind, enthalten. Dieser logischen Funktion muß aber in der Sprache kein ganzer Lautkörper entsprechen. Alsdann läßt sich die Annahme einer besonderen und eigentlichen *i*-Präfixlautung mit sehr viel Grund für das ganze Sprachgebiet des Bantu behaupten. Daß dieses Präfix mit seiner Modifizierung durch *d* (*l*, *r*) gemeiniglich zu einer Präfixklasse, eventuell bereits am Anfange oder doch sehr frühe, verschmolzen ist, hat keinerlei Ungereimtheit an sich. Von hier aus würde sich das *e*-Präfix bzw. die *e*-Präfixform mancher Sprachen anders, als oben angedeutet wurde, erklären. Im Katanga kommen die *e*-Präfixform und die *di*-Präfixform der logisch einen Nominalklasse vor; nun ist allerdings ihre Konkordanz durch die verschiedenen grammatischen Formen dieselbe; doch könnte das immer noch aus dem Ineinanderfließen der beiden Präfixklassen gerechtfertigt werden. Übrigens bemerken wir dazu ganz allgemein, daß sich das *i*-Präfix, seine Selbstexistenz vorausgesetzt, zumal in der Konkordanz, an die Verstärkungsform (*di*, *li*, *ri*) fast notwendig wird angelehnt haben.

Welche Bedeutung und welcher logischer Inhalt kommen diesem älteren *i*-Präfixe — es gibt auch ein *i*-Präfix, das als phonetische Abschwächung des vollen dritten Klassenpräfixes neueren Datums ist — zu? Diese Frage ist wichtig für die wahre Deutung der Zusammensetzungsform. Es ist diese Frage um so schwerer zu beantworten, als dieses *i*-Präfix grammatisch zusammen mit dem dritten (*-i*) Präfix eine Klasse geworden ist und daß zudem oft in der heutigen *i*-Präfixform das vereinfachte *-i*-Präfix anzunehmen ist. Dennoch glauben wir wiederum aus einem Vergleiche des dritten und des fünften Klassenpräfixes ziemlich genau auf den Sinn des *-i*- bzw. *-u*-Elementes schließen zu können. Wir gehen wieder von dem letzteren und also vom *lu*- (*ru*-) Präfixe aus; seine Bedeutung gibt sich deutlich als numerische Heraushebung bzw. quantitative Abhebung; sein Charakter ist singularisch, und zwar geradezu der eines Solitivs. Dagegen liegt in dem dritten (*-i*) Klassenpräfix die (nach der verschiedensten Richtung gehende) qualitative Markierung als wesentlich gegeben vor. Sonach können wir zunächst in betreff der zwei vollen Klassenpräfixe *-i* und *lu* (*ru*) zwar eine wesentliche Verwandtschaft auf der einen Seite, aber auf der anderen Seite doch wieder eine eigentliche Nuancierungsgränze beideteils behaupten. Diese Verschiedenheit nun in dem logischen Wertcharakter von *-i* (*di*, *li*, *ri*) und *lu* (*ru*) muß in dem zweiten (vokalischen) Elemente der Präfixe ihre hinreichende Erklärung finden, weil wir im konsonantischen Anlaut ein identisches Zeichen und also eine identische Bedeutung haben. Gehen wir auf das sechste (*-u*) Klassenpräfix zurück, das oben schon erwähnt wurde und das in dem *lu* (*ru*) enthalten ist, so finden wir als dessen logischen Inhalt: „das, was sich — aus etwas — ergibt.“

Das *u*-Präfix hat keinen absoluten logischen Wortcharakter ähnlich den ursprünglich selbständigen Bedeutungswörtern etwa der beiden ersten Klassenpräfixe. Die Bedeutung des *u*-Präfixes besteht genauer in einem Herausnehmen, Ableiten, Zusammenfassen; das Klassenpräfix bezeichnet also Resultierendes und enthält so eigentlichst Abstrakta und Kollektiva.

Demgegenüber läßt sich der logische Inhalt des von uns angenommenen älteren *i*-Klassenpräfixes etwa bestimmen: „einer (eine, eines), der (die, das) — in oder an etwas — hervorgehoben wird“; dieses Präfix bezeichnete so besonders Konkreta und Selektiva.

Man ersieht nun leicht, daß trotz dieser Verschiedenheit auch eine solche Verwandtschaft beiden Präfixsinnes statthat, daß die Unterschiede keine durchaus gegeneinander unverwischbaren Grenzen haben. Dazu kommt, daß ein Abheben, wie wir es in beiden Fällen verwirklicht sehen, unter diversem logischen Aspekte geschehen kann; so könnte ich, um nur dieses Beispiel anzuführen, einen Haufen Steine als ein Kollektives (hinsichtlich der vielen zu diesem Bestimmten zusammengetragenen Teile) oder als ein Selektives (hinsichtlich der anderen Steine oder der Umgebung und des Hintergrundes), das sich also irgendwie von einem anderen abhöbe, auffassen. Endlich ist auch der Doppelumstand zu berücksichtigen, daß beide Präfixe, das *u*-Präfix und das ältere *i*-Präfix, mit dem gleichen konsonantischen Präfix $l = r$ (*d*) zu neuen Präfixen zusammentraten, und daß diese beiden neuen Präfixe durch phonetische Verflachung wieder zu *i* bzw. *u* geworden sind, also gewissermaßen neben der neuen Bedeutung die alte Form erhielten. Dieser Doppelumstand erschwert darum noch erheblich die logische Sondierung aller der berührten (vier) Präfixklassen, weil daß konsonantische Präfix der beiden Zusammensetzungen mit dem *u*-Präfix und dem (älteren) *i*-Präfix logische Verwandtschaft aufweist.

3. Bedeutung des Präfixbestandteiles $l = r$ (*d*).

Immerhin glauben wir den logischen Klassenwert des *u*-Präfixes einerseits und des (älteren) *i*-Präfixes andererseits mit hinlänglicher und mit der hier überhaupt möglichen Genauigkeit festgestellt zu haben; und wir werden nun, von diesen festen Anhaltspunkten ausgehend, zur Bestimmung des logischen Charakters jenes konsonantischen Präfixes $l = r$ (*d*) übergehen, welches den ersten Bestandteil im dritten (*-i*-) und fünften (*lu*-, *ru*-) Klassenpräfixe ausmacht. Einigermassen haben wir oben bereits angedeutet, daß jenes Präfix $l = r$ (*d*-) logisch als ein Hervorheben einzuwerten sei. Hier möchten wir die beiden Momente angeben, die den Inhalt und den Vorgang jenes Heraushebens ausmachen; es sind die Fortifikation und die Determination; jene besagt gleichsam ein Intensivieren des vorliegenden Begriffswortes nach irgend-einer Richtung hin; diese dagegen besagt ein Designieren bzw. Spezifizieren des vorliegenden Begriffswortes nach der betreffenden Richtung.

Damit stimmt mehr weniger überein, was ENDEMANN als Charakter seiner *i*-Klasse angibt; er sieht das Individuelle (und Okkasionelle) in diesem Präfixe enthalten. MEINHOF ist noch unbestimmter in seinen hier bezüglichen Angaben;

dies ersieht man schon aus der Charakterisierung seiner fünften (*/i-*) Klasse: „Die fünfte Klasse ist einfach Singular zu Klasse 6, wo diese Dual ist¹.“ Als Klasse 6 setzt er *ma-*. Darnach führt er dann noch vier andere Bedeutungskategorien an, denen er nach Möglichkeit eine Beziehung zur ersten beizulegen versucht. Auch VAN DER BURGT ist in diesem Betreff kaum deutlicher; er sagt z. B. in der Bestimmung seines fünften Klassenpräfixes (*i, li*): „Cette classe peut être nommée la classe noble, de grandeur, ou encore de pluralité, ainsi: le préfixe *i* ou *li* est propre aux noms désignant des êtres supérieurs, divins . . . Pour le reste, il est assez difficile de dire quelles espèces de noms appartiennent à cette classe *i-ma*².“ Dann werden noch ein paar Bedeutungen angeführt, darunter auch die des Verächtlichen und der Vergrößerung.

Alle diese Deutungen sind jedenfalls ganz ungenügend; zum Teile sind sie geradezu falsch oder doch darnach angetan, das Präfix in einer falschen Richtung interpretieren zu lassen. Dagegen werden wir mit der oben vorgetragenen Erklärung des Präfixes *l = r (d)* nicht nur den verschiedenen Bedeutungsmöglichkeiten des dritten (*-i-*) Klassenpräfixes gerecht, sondern wir haben damit auch schon eine befriedigende Deutung des von uns an fünfter Stelle genannten *lu- (ru-)* Präfixes gewonnen, wie wir noch näher darzulegen haben; doch soll dies am bezüglichen Orte geschehen. Jetzt werden wir nach der grundlegenden Klärung des logischen Wertcharakters unseres dritten (*-i-*) Klassenpräfixes einige ergänzende Bemerkungen über sekundäre bzw. subsumptive Bedeutungen von hierher gehörenden Klassennomina hinzufügen.

4. Ergänzende Bemerkungen.

Der bemerkenswerteste Irrtum, der mit der Frage dieses Nominalpräformativs zusammenhängt und aus seiner Verkennung entstanden ist, mag wohl die von MEINHOF besonders vertretene Ansicht von einem eigenen augmentativen Klassenpräfixe sein. Dieses Präfix, das bei ihm als 21. Klasse steht und mit der hypothetischen Urbantuform *iji-* angegeben wird, soll mit dem ebenfalls hypothetischen Stamme *ji* und durch sie mit der historischen, noch lebendigen Form *-ngi* („viel“) zusammenhängen. Diese ganze Hypothese nun halten wir für verfehlt, schon weil sie überflüssig ist. Da nämlich unser drittes Klassenpräfix präsignativen Sinn hat, so erhellt, daß unter diesen naturgemäß auch das Augmentative fällt. Dieser Beweis ist stichhältig, wenn nicht das vorliegende Material an Sprachbeispielen die Annahme eines eigenen Vergrößerungspräfixes aufnötigt. Daß dies nicht der Fall ist, können wir zweifach dartun: erstens wird unser drittes (*-i-*) Klassenpräfix durch das ganze Bantusprachgebiet auch als Augmentativ gebraucht; und zweitens sind jene Formen, aus denen man auf ein separates Vergrößerungspräfix schloß, nichts anderes als eben unser drittes (*-i-*) Klassenpräfix, das allerdings, wie es übrigens auch bei den anderen nominalen Präformativen im Bantu zutrifft, eine phonetische Modifizierung duldet, bzw. morphologisch nicht in starrer Eindeutigkeit festgelegt ist. Für beides sollen Beispiele als Erläuterung und Bestätigung angeführt werden.

¹ „Grundzüge einer vergleichenden Grammatik der Bantusprachen.“ S. 9.

² MSOS., V (1902), S. 7.

Das (von uns an dritter Stelle genannte) *-i*-Präfix bildet auch Augmentativsubstantiva:

Ngoni *ndoda* Mann, *lidoda* kräftiger Mann.
 Namwesi *igombe* großes Wasser, *igukuma* große Versammlung, *igongo* ausgewachsenes Huhn, *ivuto* großer Haufe von Leuten, *linulile* eine Art Bremse, große Fliegenart von *ngi* (*n* = *ng*) Fliege, *likawandama* großer Wasservogel.
 Sotho *lelyapela* Dachsfresser (große Giftschlange), *lexopane* große Landeidechse, *lelumaeli* junger Löwe, der schon zu brüllen anfängt.
 Ovambo *omukuiju* Feigenbaum, *ekuiju* ein besonders großer Feigenbaum, *elenga* Großmann, Minister, *efundja* Überschwemmung, Flut.
 Tukiui *bueta* Kistchen, *ibueta* (große) Kiste, *iyumba* Palast.
 Bakete *diséya* (langer) großer Korb.

An zweiter Stelle haben wir Beispiele dafür zu erbringen, daß die vermeintlichen, für ein besonderes Augmentativpräfix beweisenden Formen das dritte (*-i*-) Klassenpräfix sind.

MEINHOF führt an jenerlei Formen besonders *ḡi*, *dji* (*dj*), *zi* (*z*) und *dzi* an. Indes sind diese Formen ausnahmslos auch von unserem dritten (*-i*-) Klassenpräfix zu belegen:

Konde *ḡi-mongo* Kraft, *ḡi-ngapedi* Verrücktheit.
 Suaheli *djumba* (großes) Haus, *jiti* großer Baum, *j-oka* große Schlange.
 Tete *dziso* Auge.
 Gogo *ziso* Auge.

Übrigens läßt sich dieselbe Variation der Form beim dritten (*-i*-) Klassenpräfix auch noch auf eine andere Weise bestätigen:

Namwesi <i>mulilo</i> Feuer	Ronga <i>ndžilo</i> Feuer	Leŋge <i>ndilo</i> Feuer
Luba <i>mudilo</i> Feuer	Sofala <i>moriro</i> Feuer	Yeye <i>mondino</i> Feuer
Bisa <i>nzovu</i> Elefant	Ronga <i>n'lopfu</i> Elefant	Karagwe <i>ensodzo</i> Elefant
Lolo <i>ndžoku</i> Elefant	Zulu <i>in'lovu</i> Elefant	Madžame <i>šofu</i> Elefant
Nika <i>ndzovu</i> Elefant	Šona <i>nžovu</i> Elefant	Ganda <i>enjobu</i> Elefant
Ngoni <i>n'lofu</i> Elefant	Pokomo <i>ntsofu</i> Elefant	Noho <i>n'jou</i> Elefant
Peli <i>'lou</i> Elefant	Suaheli <i>ndovu</i> Elefant	

Oder man kann auch damit vergleichen:

Suaheli <i>djenga</i> bauen	Nyamwesi <i>zeŋga</i> bauen	
Konde <i>jeŋga</i> bauen	Schambala <i>zeŋga</i> bauen	
Suaheli <i>djuu</i> oben	Kafir <i>izulu</i> Himmel	Venda <i>'ta dūlu</i> oben
Herero <i>ejuru</i> (<i>e-uru</i>) Nase	Pokomo <i>dzu</i> oben	

Paŋgwa(-Zahlwörter) *jimwi* 1, *dzivili* 2, *dzina* 3, *dzihamo* 4 usw.; *ji* = *dz(i)*.

Was uns alle diese Beispiele, die sich mannigfach häufen ließen, insgesamt beweisen, ist jedenfalls und vor allem, daß die als separates Augmentativklassenwort aufgefaßten Formen sich restlos und gering als unser drittes (*-i*-) Präfix verstehen lassen. Ja wir glauben in diesen vergleichswisen Beispielen noch dazu einen Erhärtungsgrund für unsere phonetische Auffassung dieses Präfixes (*d'j*) zu erkennen.

Wenn also MEINHOF an manchem Orte es als eine eigentümliche Tatsache hervorhebt, daß bantuische Deminutiva öfters zugleich mit dem Augmentativpräfix gebildet werden (Deminutivpräfix + Augmentativpräfix + Wort), so entfällt nun dieses Eigentümliche, weil wir im ganzen Vorgang nichts anderes

vor uns haben als die einfache Tatsache, daß das deminutive Klassenpräformativ beim bantuischen Nomen oft vor das eigentliche Wortpräfix tritt, dieses also stehen bleibt.

Noch sei ein gerade auch in diesem Betreff charakteristischer Vergleich aus dem Pokomo gebracht:

ndume männliches Tier
i-dume Augmentativum dazu

i-dzidzi große Stadt (zu *mudzi* [Stadt])
ka-dzihi kleiner Baum (zu *muhi* [Baum])

Aus diesen Beispielen geht hervor, daß *i* im Pokomo als augmentatives Nominalpräfix fungiert; dieses *i* ist unser drittes Klassenpräformativ und hat regelrecht die ihm zugehörnde Konkordanz *di*. Mehr Schwierigkeiten scheinen das dritte und das vierte Beispiel zu machen. „Große Stadt“ kann auch mit *mu-dzidzi* gegeben werden. Im Nika heißt der entsprechende Ausdruck *dzidzi*; dort fungiert *dz(i)* ebenfalls als ausgesprochenes Vergrößerungspräfix; z. B. *dziwe* augmentativ zu *iwe* (Stein). Im verwandten Tikuu heißt Stein *ijiwe*; mit diesem Worte ist *dziwe* identisch wie aus einem anderen Beispiele: „Tikuu *iyuva* (Sonne): *dsua* im Pokomo“ hervorgeht. Demnach kann es nicht zweifelhaft sein, daß in *idzidzi* und *idzihi* das dritte Klassenpräfix als *dzi* erscheint. Daß das dritte Klassenpräfix an Stelle des ersten stehen kann, wird aus Beispielen wie „Namwesi *msüi* (Stimme): Pokomo *idswi*“ klar. Der Vergleich zwischen Pokomo *dziwe* und Tikuu *ijiwe* beweist, daß hier *dz(i)* nicht gerade als nacktes Augmentativ genommen werden muß. Dementsprechend hätte man denn auch das *dzi* in *i-dzidzi* und *ka-dzihi* als primäres wortbildendes Klassenpräfix aufzufassen (ohne die spezifische subsumptive Augmentativbedeutung); zu dem so klassifizierten Worte kommt in einem Falle das Augmentativ *i-*, im anderen das Deminutiv *ka-*. Während das *i* von *i-dzidzi* die kürzere (verflachte) Form von demselben Klassenpräfix (*-i* = *d'j*) ist, hat sich die innere mehr ursprüngliche Form *dzi* erhalten¹. Darin kann nichts Befremdliches liegen. Im Nika (*dzidzi*) ist *i* ganz abgefallen; ebenso im Pokomo bei *mu-dzidzi* wegen des (neueren) Vorantrittes von *mu-*; bei *ka-dzihi* hat *i* gar nicht gestanden, bezüglich nämlich des hinzutretenden Deminutivs; „großer Baum“ heißt dagegen *i-dzihi*. So lassen sich diese Formen glatt verstehen. Aber ganz irrig ist es, eine Form des dritten (*-i-*) Präfixes deswegen nicht für dieses Präfix zu halten, weil jene Form nicht mehr lebendig ist. Im selben Sinne sind auch die von MEINHOF zitierten Vendaformen *mḅya* (Hund), *liḅya* und *liq̣iḅya* (großer Hund) zu deuten; *liḅyu* ist zunächst eine andere Form als *mḅya*; zu beiden verhält sich *liq̣iḅya* fortifikativ im augmentativen Sinne. Allerdings ist dabei zu bemerken, daß die *li-*Form und die *m(u)-*Form nicht nach ihrem genauen logischen Charakter identifiziert werden dürfen; das eine und das andere Mal ist eben das Wort unter einer eigenen logischen Rücksicht gebildet worden. Da nun „klein“ und „groß“ Verhältnissbegriffe sind — „klein“ bzw. „groß“ ist etwas im Verhältnisse zu anderem —, so kann darin ein Grund gesehen werden, warum oft gerade das dritte (*-i-*) Klassenpräfix bei den Deminutiva sich findet; jenes Verhältnishaftes nämlich involviert ein „Abheben vom anderen“ und dieser

¹ Genauer wird man sagen müssen: Infolge des Vorantrittes eines zweiten, augmentativen *-i-*Präfixlautes hat sich die Lautung des vorhandenen *-i(i)-*Präfixes nach *dzi* hin ausgeprägt.

Begriff wird vom präsignativen Präfix dargestellt. Nicht überall ist indes eine solche sprachlogische Feinheit geltend geworden (oder doch geltend geblieben); in vielen Teilen des Sprachgebietes erscheint das Deminutiv-Präfix (und noch mehr das Augmentativpräfix) vor dem reinen Stammwort; in vielen Teilen wieder tritt es vor die gewöhnliche Klassenform des Wortes.

Noch eine Bemerkung kann hier zur Vervollständigung des Gesagten nützlich angebracht werden. MEINHOF führt in seiner Nika-Studie (MSOS. VII, 195) als „merkwürdig“ die Form *ludzere* zu *niere* (Haar) an. Wir halten dafür, daß diese Form einfach aus *lu + ni + ere* entstanden zu denken ist; daß die Lautgruppe *ni* (*ny*) sich zu einer *s*-hältigen Lautung auswirken bzw. je nach ihrem Zusammentreffen mit gewissen Leuten umgestalten kann, haben wir bei dem zweiten Klassenpräfixe gesehen; daß bestimmte Laute diese Lautwandlung bzw. Lautverschiedenheit bedingen können bzw. begünstigen, zeigen uns ein paar Beispiele aus dem Suaheli und Digo:

Suaheli <i>mgeni'</i> (fremd)	Digo <i>mdžēni</i>
<i>gema</i> (Palmweinzapfen)	<i>djema</i>
<i>nzige</i> (Heuschrecke)	<i>nzidže</i>

Es würde das obige Beispiel aus dem Nika (wie nach anderer Hinsicht auch die Vergleiche aus Suaheli: Digo) lehren, daß die von manchen Bantuisten bemerkten Formen eines angeblichen separaten Augmentativpräfixes, namentlich, soweit hier die bezüglichen Deminutivbildungen in Betracht kommen, nicht immer und notwendig als dieselbe Stammlautung zu klassifizieren sind. Nicht für ausgeschlossen halten wir die Deutung von dem Deminutivum Schambala *ka-zana* aus *ka-ñw-ana*.

Noch möchten wir aus dem Pokomo zur Illustrierung der von uns gegebenen Auffassung der *dž*-Lautung und der bezüglichen Formen und Verwendungen ein Beispiel anführen.

In Pokomo *džwimi* (Zunge) erkennen wir die Genesis *d* (*l, r*) + *u* + *imi* (*yu* + *imi*). Der konsonantische Anlaut *d* (*l, r*) — im Pokomo erscheint er als *y* bei dem *u*-Präfix — ist jenes gemeinsame Präfixelement, das wir im dritten (*-i-* = *d'j-*) und im fünften (*lu-*, *ru-*) Klassenpräformativ als identisch festgestellt haben. Das *u* als *w* ist vor dem Vokal natürlich. Das Deminutiv dazu ist gemäß dem Pokomoschema *ka-džimi*. Zu erwähnen ist besonders: *džwimi* ist nicht formales Augmentativum. Was uns indes noch bedeutsamer ist, liegt in der Erklärung, die MEINHOF (MSOS. VIII, 206) für die *džw*-Lautung gibt: „Das Eintreten des Zischlautes ist jedenfalls so zu erklären, daß *l* sich über *l'* . . . zu *j* und *y* entwickelt hat und daß seine palatalen Eigenschaften den Zischlaut entstehen ließen, der durch das folgende *w* die Neigung zum Rauschlaut bekam . . .“ Diese Erklärung kann man wohl (abzüglich etwa des darin als ursprünglich gesetzten *l*, wofür wir einen wesentlich zu *d* neigenden Grundlaut annahmen) akzeptieren. Damit wird aber auch die von uns vertretene Anschauung *dž* (*dz, dj, d[i], z*) = *d* (*l, r*) *d'j* (*li, ri*) schlechthin bestätigt.

Eine zweite Ergänzung betrifft die weitverbreitete Deutung des *-i*-Klassenpräfixes, der zufolge diesem Präfixe eigentlich ein dualistischer Sinn unterläge; von der dualischen Grundbedeutung leite sich der Gebrauch des Präfixes zur Bezeichnung doppelter Dinge bzw. „solcher Dinge, die ein

Doppeltes in sich schließen, die zwei gleiche Seiten haben“ (MEINHOF, „Grundzüge“, S. 9). Nach der von uns gebotenen Deutung des Präfixes liegt in demselben weder etwas Dualisches noch eine besondere Eignung zur Bezeichnung doppelter Dinge; nur insoferne in einem Doppelten und in dem Zwillinghaften eine *nota praesignationis* aufgefaßt werden kann, scheint eine Subsumierung unter das präsignative Nominalpräformativ relativ nahezu liegen. Übrigens beweisen die Beispiele, wie sie von MEINHOF zur Bekräftigung seiner Sentenz vorgebracht werden, nichts oder wenigstens sind sie fast bei den Haaren herbeigezogen. Und gerade das hauptsächlichste Wort in diesem Belange, die Form für „Zwilling“, ist für die Sentenz nicht beweisend. MEINHOF führt Herero *epoha* (Zwillingsgeburt) an; nun liegt aber die Grundbedeutung von „Zwilling“ nicht in dem Präfix (*e*), sondern in dem Stammworte; vgl. Sotho *pata* (klemmen), *patiko* („das Fangen von zwei Seiten“). Insoferne in dem Zwillinghaften (Doppelten) eine Mehrheit bzw. Zweiheit liegt, wird *ma* als Präformativ gesetzt. ENDEMANN hat in seinem Wörterbuch: *lepate* „dubbelje, Frucht von der *tsešo*- oder *moseŋho*-Pflanze“. Im Südsotho bedeutet der Plural (auf *ma*-): „Verdopplung, Gedoppeltheit“ (eines Dinges, das doppelt vorhanden)“. Das dritte (*-i*-) Klassenpräfix drückt so wenig das Doppelte, Zwillinghafte aus, daß es im Kingo z. B. geradezu verwendet wird, um „einen Zwilling“ zu bezeichnen: *unya-li-pasa*. Wir können also sagen: die Zwillingsgeburt (die Zwillinge als eins) ist ein Auffälliges, Nichtgewöhnliches; insoferne schon wird der bezügliche Gebrauch des dritten (*-i*-) Klassenpräfixes verständlich; inwieferne (vielleicht durch das zweite (*i*-) Element des Präfixes) die Idee des Eins-Sein bzw. des Einheitlichen ausgedrückt werden soll, läßt sich nicht bestimmen. Im Jaunde heißt (der) Zwilling *m-biás* (*m*- ist silbenbildend = *mu*). Aus dem schon erwähnten Kinga ist noch eine Form bezüglich unserer Frage lehrreich: *uvamwipasa*; wir trennen das Wort so in seine Bestandteile: *u-va-mw-i-pasa*; das Wort ist gleichbedeutend mit dem obgenannten, ist also die Bezeichnung für „(der) Zwilling“. *va-mw-i-pasa* bedeutete die (beiden) Zwillinge, *mw-i-pasa* der eine oder ein Zwilling; *u* ist eigentlich Singular zu *vamwipasa* und kann zusammen mit *va* als Akkumulativbildung betrachtet werden, wie solche im Kinga charakteristisch sind¹. Daß in dem *i* des Wortes das dritte (*-i*-) Klassenpräfix vorliegt, könnte höchstens in dem Sinne bezweifelt werden, daß man darin nur das von uns als möglich selbständiges, älteres *i*-Präfix angenommene zweite vokalische Element jenes dritten (*-i*-) Klassenpräfixes erkennen wollte; jedenfalls fungiert das *i* substantivierend; diese Substantivierung ist durch ein logisches Klassenpräfix vollzogen, ob nun dessen Inhalt mehr als Präsignation oder mehr als Unitiv oder als eine Kombination beider Sinnes zu verstehen sein mag.

¹ Daß diese Akkumulativbildungen nicht sinnlos sind, läßt sich gerade an dem Beispiel erkennen. Während *mwipasa* eigentlich „Zwilling“ für den ganzen Bereich des Lebenden bedeutet, wird dieser Sinn zunächst durch das plurale Präfix *va* auf den Bereich des persönlichen (menschlichen) Lebens eingeschränkt. Das so gewonnene Wort hat nun aber einen dualischen (pluralischen) Wert und muß darum noch mit *u(-mu)*- präfigiert werden, daß so der genaue Sinn „ein bzw. der Zwilling“ ausgedrückt wird. Wir haben es hier wohl mit einem interessanten Beispiel der Wortbildung überhaupt und ihrer logischen Akkuratess im Bantu besonders zu tun.

Diese Ausführungen müssen an der Stelle genügen; vielleicht kommen wir bei anderer Gelegenheit auf das bedeutsame Nominalpräfix und die eine oder andere der damit zusammenhängenden Fragen zu sprechen; die Ausführungen sind auch darum länger ausgefallen, weil wesentliche Erläuterungspunkte anderer Klassenpräfixe bereits miterledigt werden mußten. Auch ist allgemein zu bemerken, daß die bisher behandelten nominalen Präfixerscheinungen die schwierigsten sind; die noch zu behandelnden Präfixe werden, da sie wesentlich geringere Schwierigkeiten bieten, mehr kursorisch zu erörtern und zu bestimmen sein.

Vierte Klasse: *ku*.

Dieses nominale Klassenpräfix tritt, was vorerst seine Form bzw. seine Lautung anlangt, in einer bemerkenswerten Konstanz durch das ganze Bantugebiet auf; daß es nicht ausnahmslos in allen Einzelsprachen zur Anwendung kommt, wird weiter unten nach seinem Grunde und nach seinen Folgerungen zu untersuchen sein. Das Duala bietet Anhaltspunkte für eine solche Untersuchung.

Weil sich keinerlei Wahrscheinlichkeitsgründe und Anhaltspunkte für die Statuierung einer von *ku* irgend wesentlich abweichenden Urform (Urbantuform) finden, können wir unmittelbar an die Festlegung der logischen Frage dieses Klassenpräfixes schreiten.

Hier nun wird es notwendig, die Frage nach dem Verhältnisse der bislang verschiedenen klassifizierten *ku*-Formen des Präfixnomens zu klären. Wir beziehen uns da zuerst wieder auf die Darstellung bei MEINHOF; er nennt zwei *ku*-Präfixklassen; das erste *ku*-Präfix (Klasse 15) deutet er als exklusive infinitivisch; das zweite (Klasse 17) ist ihm das lokativische; indes bringt er beide Präfixe zusammen und sagt in Besprechung des Infinitivpräfixes: „Daß es mit dem... Lokativpräfix identisch ist, ist nicht mehr zweifelhaft.“ („Grundzüge“, S. 9.) Hierin glauben wir MEINHOF beipflichten zu müssen; daß wir uns dabei aber teilweise auf eigene und neue Gründe stützen, wird alsbald zu zeigen sein. Man möchte es nun in etwa unkorrekt finden, daß wir nicht beide Präfixe gemäß ihrer Einheit bzw. Identität als eine Klasse in unser nominales Präfixsystem einstellen. Indes werden wir dieser natürlichen Forderung insofern gerecht, als wir in der Lokativklasse die *ku*-Formen nur per concomitantiam und der Vollständigkeit halber behandeln. Eigentlich zu berücksichtigen kommen in der Lokativklasse die *ku*-Formen also insoweit, als wir jene Klasse als formale Zusammenfassung eines logisch einigen Komplexes von Präfixnomina ansehen. Wollte man aber einwenden, daß wir alle *ku*-Substantiva bei der Lokativklasse behandeln könnten und müßten, so scheint uns die logische Dissoziation des Großteiles aller *ku*-Nomina von den lokativischen Substantiva ein genügender Entscheid dawider zu sein. Als Präfix des Infinitivs und also vieler Verbalsubstantiva kann *ku* insofern noch nach der dritten (-i-) Klasse angesetzt werden, als diesem *ku* als logisches Äquivalent in einigen Bantusprachen eben jenes dritte (-i-) Präfix entsprechend fungiert. Zudem finden sich noch zwei logische Rücksichten, die uns im selben Sinne bestimmen dürfen; die Verbalnomina, zu denen auch die nomina actionis (und einigemal nomina agentis) gehören, schließen sich wohl an die Nomina

der Personen, des Lebenden und ihrer nächsten Qualifikativen am besten an; dann finden sich unter den *ku*-Nomina nicht wenige, die mit den gleichen genannten Nomina nahe zusammenhängen, wie z. B. die Nomina, welche Glieder des Menschen und Leibesbeziehungen ausdrücken. Endlich kann in diesem Behufe noch das von manchen Gelehrten aufgeworfene *gu*-Präfix erwähnt werden, das nach seinem logischen Werte füglich an der Stelle untersucht wird.

Drei Fragen kommen bei diesem vierten Klassenpräfix als wichtig zu lösen in Betracht:

1. Welches ist die Grundbedeutung von *ku*-?
2. Wie verhält es sich mit den äquivalenten Infinitivpräfix-Formen jener Sprachen, in denen *ku* nicht (mehr) gebraucht wird, in der zu behandelnden Eigenschaft eben?
3. Welche Bewandnis hat es mit dem *gu*-Präfix?

1. Grundbedeutung des Präfixes *ku*.

Bezüglich der ersten Frage fassen wir uns kurz, indem wir die allgemeine Richtlinie angeben, nach der die Deutung aller Lokativpräfixe liegen dürfte. Das Problem der bantuischen Lokative ist ein schwieriges und wichtiges zugleich; hier geben wir nur ungefähre Andeutungen über seine befriedigende Lösung¹. Seitdem man (besonders durch die Verdienste von HÉLI CHATELAIN) die Frage nach den Lokativsubstantiven systematisch und im Rahmen der technisch-grammatischen Präfixbehandlung aufzufassen und aufzuklären versucht hat, ist manche Unklarheit geschwunden; was man heute von den Lokativen weiß, ist dieses: Die Lokative sind Klassennomina und stellen sich als solche in drei Klassen in das System der klassifizierenden Substantivpräfixe ein; sie weisen im Satze bzw. im grammatischen Zusammenhange die nämlichen Konkordanzverhältnisse auf wie alle Präfixnomina; als Grundformen werden für diese Lokativpräfixe gemeinlich *mu*, *pa*, *ku* angenommen, wie sie ja durchwegs im ganzen Bantugebiet noch lebendig sind; die Bedeutung wird für *mu* mit „in“ (Inneres), für *pa* mit „an“ (Daranseiendes), für *ku* mit „außer“ (Äußeres) wiedergegeben. In diesem Sinne hat ENDEMANN das lokativische *mu* (*mo*) Wo-Substantiva bilden lassen.

Hier haben wir uns besonders über den logischen Wertcharakter von *ku* klar zu werden. Wie wir einen selbständigen (absoluten) Sinn aller Lokativpräfixe zunächst für keineswegs gesichert annehmen können, so namentlich auch, wie wir sagen möchten, am wenigsten hinsichtlich des *ku*. Soviel halten wir für wahrscheinlich, daß in dem *ku* als eine Grundbedeutung — nicht als die Urbedeutung — das „In-einer-Richtung-sein“, also gleichsam das Richtungshafte, einfachhin zu verstehen ist; dieses Richtungshafte läßt sich auch so verständigen: (kommen) von — her; (gehen) hin — zu (nach). Diese Redeweisen drücken die Richtung unter inverser

¹ Da unsere bezüglichen Forschungen noch nicht zu einem ganzen Abschlusse gelangt sind und da die Darlegung ihrer Ergebnisse an dieser Stelle zu weit führen würde, werden wir nach gebotener Gelegenheit und unter Miteinbeziehung von Fragen der allgemeinen afrikanischen Linguistik darauf zurückkommen.

Rücksicht aus. Das möge an dieser Stelle genügen; einiges wird, wo wir über die Lokativklassen unter einem handeln, dem noch hinzugefügt werden. Der so verstandene Sinn des Präfixwortes *ku* entspricht am besten seiner infinitivischen Funktion.

2. Verhältnis zum Infinitivpräfix *ku*.

An zweiter Stelle haben wir über die dem *ku*-Infinitiv entsprechenden äquivalenten Formen bzw. Wörter jener Sprachen zu untersuchen, in denen ein *ku*-Infinitiv sich nicht oder nicht mehr findet. Es sind dies solche Sprachen, die sich phonetisch (morphologisch) am weitesten von dem reinen und ursprünglichen Bantusprachtypus in der Entwicklung (Abschleifung, Vermengung) entfernt haben dürften. Daher gehören vor allen Duala, Jaunde, Ngumba. MEINHOF hat der Frage nach dem Infinitivpräfix des Duala ebenfalls seine eingehende Aufmerksamkeit gewidmet. Allerdings hat er da eine Vermutung aufgestellt, die wohl allzu schwer wird zu beweisen sein. Nachdem MEINHOF das Infinitivpräfix des Duala als das *li*-Präfix seiner fünften Klasse (Duala *di*) erkannt hat, findet er Bedenken dagegen und bringt eine ganz andere Lösung: „Indessen kann nicht geleugnet werden, daß die verschiedene lautliche Behandlung dieses Infinitivpräfixes und des sonstigen *li*-Präfixes auffällig ist. Sie wäre ja zu erklären aus dem überaus häufigen Gebrauch des Infinitivs. Man muß aber doch mit der Möglichkeit rechnen, daß das alte Infinitivzeichen des Bantu vielleicht anders als *li* lautete und nur in diese Bildung aufgegangen ist. Reste dieses alten Präfixes finde ich z. B. im Sango, wo der Infinitiv regelmäßig lautet *kwi* oder *ki*, d. i. *ku i*, genau entsprechend Isubu *o i*, vergleiche die Präsensbildung im Konde mit *-iku*, vergleiche ferner die Tatsache, daß im Herero die ursprünglich auf *a* endigenden Präfixe vor dem Verbum stets ihr *a* in *e* verwandeln. Auch hier mag also jenes alte Infinitivpräfix stecken.“ („Grundzüge“, S. 10 f.)

Was MEINHOF hier behauptet, ist ein Zweifaches: daß das alte und sonst allgemeine Infinitivpräfix auch in den Sprachen, die es nicht mehr besitzen, früher gestanden hat, und daß die Form, die es in diesen Sprachen früher gehabt hat, in die heute aufscheinende Form des *li*-Klassenpräfixes aufgegangen sei.

Wir möchten zunächst von anderen Erwägungen als denen MEINHOF's ausgehen. Drei Möglichkeiten ergeben sich aus dem vorliegenden, auch von MEINHOF propugnierten Tatsachenmaterial: entweder hat die ursprüngliche Infinitivbildung *ku*-artig gelautet; oder es hat als solche ein *i*-hältiges und durch eine *i*-Lautung hauptsächlich charakterisiertes Präfix gestanden; oder beides war ursprünglich miteinander verbunden, so daß wir ein zusammengesetztes bzw. ein Doppelprefix bei der ursprünglichen Infinitivbildung annehmen hätten. Das in Betracht kommende Material beweist zunächst für alle drei Möglichkeiten. Um also Klarheit zu erlangen, müssen wir noch eine andere Erwägung heranziehen. Die Sprachen, die eine *i*-hältige Infinitivform aufweisen, sind zumal die vom eigentlichen Bantutyp schon mehr abweichenden; es bestände jedenfalls eine gewisse Anomalie darin, daß bei der überwiegenden Mehrheit der Sprachen und dazu bei den ursprünglicheren die *i*-hältige Präfixform weggefallen, während sie in den anderen Sprachen geblieben wäre; sonderbar

müßte es auch erscheinen, wenn von einer ursprünglichen infinitivbildenden Doppelform (*ku + i*) im einen Teil der Sprachen das eine, im anderen das andere Infinitivpräfix verschwunden wäre. Die aus solchen Vergleichen sich ergebenden Schlußfolgerungen zielen immerhin noch am meisten auf die Annahme einer ursprünglichen doppelten Infinitivbildung. Es handelt sich nun aber darum, in welcher Weise diese aufzufassen ist. An erster Stelle behaupten wir also, daß im Bantu eine ursprüngliche doppelte Infinitivbildung bestanden haben dürfte; das eine der beiden präfigalen Formative ist in dem überwiegend noch vorhandenen *ku* zu sehen; das andere erscheint in spärlichen Sprachen als eine durch einen *i*-Laut charakterisierte Form. Damit erscheint jede Entwicklung aus dem einen Formativ in das andere ausgeschlossen und es ist nur der Entfall des einen oder des anderen oder beiden Formativs oder auch ihre Verbindung denkbar.

Wie ist die zweifache Infinitivbildung zu erklären? Ist der ursprüngliche bantuische Infinitiv schlechterdings mit der (kompositionalen) Doppelprefixform gebildet zu denken? In der Beantwortung dieser Fragen gehen wir von der Unterscheidung eines logisch zweifachen Infinitivs aus; wenn ich sage: „Das Denken strengt ihn sehr an“ und wiederum: „Er scheint sehr angestrengt zu denken“, so liegt in den beiden infinitivischen Wendungen eine ganze Verschiedenheit. In diesem dritten Satze: „Er hat eine besondere Neigung zum (für das) Denken“ finden wir eine Art Verbindung jenes zweifachen verschiedenen Infinitivs. Die erste Art von Infinitiv erscheint mehr als eine Qualifizierung des Verbums zum Substantivum hin; in der zweiten Art haben wir das Verbum durchaus als ein solches vor uns, und zwar nach seinem gewöhnlichen infinitivischen Charakter. Dem entspricht auch die doppelte Infinitivform; in der zweiten Art von Infinitiv liegt jenes Richtungshafte, von dem wir bei *ku* geredet haben, irgendwie enthalten; in der ersten Art von Infinitiv dagegen findet eine gewisse Präzisierung statt, wie sie in dem *-i*-Klassenpräfix bzw. in dem von uns angenommenen älteren nominalen *i*-Präfix vorliegt, das im ersteren als das eine Element besteht.

Dazu ist nun noch ein anderes zu berücksichtigen: Es gibt sehr viele Fälle, in denen mit jeder der beiden Infinitivbildungen derselbe Sinn im Satze erzielt wird: z. B. „ich liebe zu schweigen“ oder „ich liebe das Schweigen“. Dem ersteren Infinitiv würde nur die *ku*-Form, dem letzteren nur die *i*-Form des Präfixes entsprechen. Analog finden sich Fälle, in denen der logische Infinitiv im Satze mit der *ku*-Form und der *i*-Form zusammen und mit der *ku*-Form allein oder mit der *ku*-Form und der *i*-Form zusammen und mit der *i*-Form allein oder mit der zusammengesetzten Form (mit dem doppelten Präfix) und mit jedem der beiden Präfixformen besonders wiedergegeben werden kann. Jene Fälle, in denen entweder nur die *i*-Form oder neben der zusammengesetzten Bildung (*ku + i*) nur die *i*-Form dem logischen Infinitiv im Satze entspricht, stellen eher eine Substantivierung und nicht so sehr die Infinitivbedeutung des Verbums in ihrem gewöhnlichen und eigentlichen Charakter dar. So ergibt sich die allseitige Lösung unserer Frage.

Indem wir zwischen einem verbalen und nominalen Infinitiv unterscheiden, zwischen welchen eine Art von indifferentem Infinitiv steht („ich kann arbeiten“

— „arbeiten zu können, ist ein Segen“); bestimmen wir unsere Ansicht so: In dem allen Bantusprachen zugrundeliegenden Urtypus war als gewöhnliches und eigentliches Infinitivzeichen *ku* in Geltung; neben diesem *ku*, das schon dort lokativischen Wert hatte, war in einem anderen Sinne das (von uns angenommene ältere) *i*-Präformativ in Gebrauch, indes nicht sehr häufig; der Umständlichkeit und Exaktheit einer ursprünglichen und Natursprache entsprechend, wurde in manchen Fällen eine infinitivische Redeweise mit beiden Infinitivpartikeln wiedergegeben. Eigentliche und ganze Verbalsubstantiva wurden bereits in sehr früher Zeit mit der vollen *-i*-Form (der dritten Nominalklasse) präfigiert; und derartige Verbalsubstantiva finden sich durch das gesamte bantuische Sprachgebiet vor, ohne daß dabei jene Sprachen, in denen nur das *i*-Präfix des Infinitivs mehr im Gebrauch ist oder ein Rest beider Infinitivbildungen zusammen, eine Sonderstellung einnehmen. Mit der Entwicklung von Einzelsprachen und der eingreifenden Dialektbildung, mit der von äußeren Umständen bald mehr, bald weniger bedingten Verwischung der ursprünglichen Sprachformen und des ganzen ursprünglichen Sprachcharakters ging in manchen Gebieten das infinitivische *ku* verloren; das war bei jenen Sprachen der Fall, deren Entwicklung von der Ursprache weg eine mehr äußere und darum weniger logische war. In dem Großteil der Sprachen jedoch war die Entwicklung eine mehr innere und insoweit logische, langsamere; in diesen Sprachen ging das logisch leicht entbehrliche *i*-Präformativ, wo es überhaupt gestanden hatte, verloren; wo es zugleich mit *ku* gestanden hatte, entfiel es einfachhin; wo es allein gestanden hatte, ging es in das Präfix der (dritten) *-i*-Klasse auf, wenn vielleicht nicht immer restlos der nominalen Form, so doch der grammatischen Behandlung nach. Daß in einigen Sprachen der radikaleren Entwicklung (Degenerierung) *i* (bzw. die *i*-artige Infinitivbildung) stehengeblieben ist, allein und nach dem Entfall von *ku*, ist nicht weiter mehr schwierig. Denn einerseits bedurfte es doch zunächst noch, in gewissen Fällen zumal, einer kennzeichnenden Form des Infinitivs; andererseits erfolgte die Sprachvereinfachung (Formreduktion) auch hier sukzessiv; daß also z. B. in Fällen, in denen beide Infinitivpartikeln gestanden hatten, mit einemmal beide entfielen, ist nicht anzunehmen. Indes scheint uns ein Moment noch mehr zu beachten als diese beiden; ähnlich den nominalen Präformativen sind auch die infinitivischen Bildungsformen (*ku i*; *ku + i*) schon frühe mit dem Stammverbum verschmolzen; bezüglich der infinitivischen *i*-Lautung traf das besonders bei vokalisch anlautenden Verbalstämmen zu, um so mehr als jene *i*-Lautung nur halbvokalischen Charakter von Anfang gehabt zu haben scheint, wie wir oben bei Besprechung des dritten Klassenpräfixes und seines zweiten (*i*-) Elementes bereits angemerkt haben. Dieser besondere Charakter des infinitivischen *i* brachte namentlich auch einen leichteren Schwund vor konsonantischem Anlaut mit, während mit einem vorangehenden *ku* die Verschmelzung härter geschah, als vielleicht mit einem reinen und sanftvokalischen *i* der Fall gewesen wäre. So sehen wir, wie im Isubu *ku* eher zu *o* abgeflacht ist, als es mit der *i*-Lautung verschmolzen ward. Im Sango, wo diese Verschmelzung eingetreten ist, bildet nun die Verschmelzungsform das schlechthinige Infinitivpräfix; daß dies geschehen konnte, zeigt, wie die logische Geltungsart der beiden selbständigen Formen nicht mehr ganz lebendig gewesen sein mochte.

Was MEINHOF von der Präsensbildung mit *-iku* im Konde zum Vergleiche heranbringt, dürfte weniger zur Sache sein. Dagegen hängt die von ihm angedeutete Tatsache aus dem Herero von der Verwandlung einer α -Präfixauslautung vor dem Verbum wohl sicherlich mit dem infinitivischen *i*-Laute zusammen; wir führen als konkretes Beispiel dafür an, daß das auslautende *a* beim pronominalen (verbalen) Präfix in *e* verwandelt wird, sobald ein Objektpronomen zwischen Präfix und Verbum tritt. Damit glauben wir die Frage von der zweiten infinitivischen Präfixlautung und ihrem geschichtlichen Verhältnisse zur ersten (gewöhnlichen, eigentlichen) so ziemlich allseitig und befriedigend gelöst zu haben. Ob und inwieweit auch in Sprachen, in denen *ku* verschwunden ist, noch in petrefakten Formen Erinnerungen an dies Präfix vorhanden sind, müßte an einzelnen bezüglich in Betracht kommenden Formen untersucht werden. An solchen Formen nennen wir aus dem Duala:

<i>kwala</i> sagen	{ <i>kwata</i> kratzen
<i>okwele</i> lehren (von <i>lee</i>)	{ <i>kukwa</i> beißen
<i>kwalisane</i> sich unterhalten	<i>kubwa</i> Durchfall haben
{ <i>kwese</i> blenden (mit <i>ndima</i> [Blindheit])	<i>di-kw-ambo</i> Maniok
{ <i>kwese</i> verschließen, <i>kuke</i> schließen (?)	<i>ekambi</i> Käfig (vgl. <i>lomba</i> [in einer Falle fangen ¹⁾])

Eine andere Frage geht dahin, ob und inwieweit mit *ku* echte (verbale) Nomina in den verschiedenen Bantusprachen gebildet worden sind. Von vorneherein ist nach der logischen Eigenart des infinitivischen *ku*, wie es oben angegeben wurde, zu erwarten, daß Verbalsubstantiva nur sehr spärlich damit gebildet worden seien. Dem entspricht mehr weniger allgemein auch der tatsächliche Befund. Häufiger sind die *ku*-Nomina, die nicht auf dem Wege über das Verbum entstanden sind.

3. Das Schmähprefix *gu*.

Unmittelbar an die Erwähnung der außerverbalen *ku*-Substantiva schließen wir die dritte und letzte der bei dieser Klasse zu behandelnden Fragen; es ist die Frage um das Schmähprefix *gu*.

MEINHOF, der zuerst nachdrücklich in seinen „Grundzügen“ auf diese Präfixform aufmerksam gemacht hat, fügte es als eigenes und eigentliches (20.) Klassenpräfix in sein nominales System ein. Wir fassen diese Form indes nicht im vollen Sinne als Präfix einer eigenen und eigentlichen Nominalklasse. Ehe wir die Beweggründe dafür angeben, müssen wir den Stand der Frage und ihre maßgebenden Umstände genauer ins Auge fassen. Zunächst bringt MEINHOF Wörter mit dem *gu*-Präfixe zusammen, die offensichtlich in die *ku*-Klasse gehören oder sicherlich nicht zu der (angenommenen) *gu*-Klasse zählen; z. B. Sango *gu-voxo* (Arm) und *gu-vili* (Leib). Gliedernamen auf *ku* (bzw. auf eine auf *ku* gehende Form) sind öfters und durch das ganze Bantusprachgebiet vorkommend und es ist keinerlei ernste Schwierigkeit gegen die *ku*-Klassifizierung dieser Nomina, was schon daraus hervorgehen kann, daß dieselben bisweilen auch als *mu*-Nomina (*mu*- = *ku*-: lokativisch) anzutreffen

¹ Vgl. damit noch aus dem Ngumba Beispiele wie: *kwali* (lieben; Liebe). „Um zu“ vor Verben wird auch mit *o* im Duala gegeben. Im Jaunde werden eigentliche (und zunächst unkonkrete) Verbalsubstantiva mit dem präfigalen Abflachungslaut *a* gebildet, ebenso mit analogem *o*.

sind. Eine zweite Bemerkung betrifft den logischen Wertcharakter der *gu*-Formen. MEINHOF versucht keine Deutung des Präfixwortes und stützt sich überhaupt in der ganzen Frage auf die allgemeinen Angaben in WOLFF's Kinga-Grammatik, der diese Nominalklasse also charakterisiert: „Will man die Größe oder auch die Nichtigkeit oder Verächtlichkeit eines Dinges bezeichnen, so gebraucht man statt des Präfixes der anderen Klassen das Präfix dieser Klasse, welches *ugu* lautet“ (S. 16).

Nach unserem Dafürhalten kommt dieser Präfixform die Geltung eines repudiatorischen Demonstrativums¹ bei und haben wir in ihr die phonetische Darstellung einer logischen Affektion zu verstehen, Verabscheuung und Verwunderung zusammen liegen in dem *gu*-Präfix enthalten; zu diesem einen Moment kommt noch der Charakter des Hinweisenden (gleichsam Daraufzeigenden) als das andere Moment. Das Präfix findet sich nicht sehr häufig und tritt auch hinsichtlich seiner Verbreitung im Bantusprachgebiet nur ganz vereinzelt auf, so z. B. neben Kinga auch im Hehe.

Warum rechnen wir die nominalen *gu*-Formen nicht als eigene und eigentliche Klasse in dem Ganzen des präfigalen bantuischen Nominalsystemes ein? Aus dem Erörterten mag es zum Teile schon klar werden; doch nennen wir diese drei besonderen Gründe: Erstens tritt die *gu*-Form nicht in der ausgeprägten, vollwertigen Art der übrigen Nominalpräfixe auf, sondern bewahrt (logisch und phonetisch) eine mehr lose Eigenstellung; zweitens entbehrt es, soweit es überhaupt in die grammatische Konkordanzbehandlung fällt, selbständiger Entsprechungsformen, sondern lehnt sich völlig an die Konkordanz der *ku*-Klasse an; drittens beweisen die hin und wieder auftretenden *gu*-Formen zwar ein partikuläres Vorkommen innerhalb des mehr ursprünglichen Bantusprachgebietes (z. B. Kinga), keineswegs aber dadurch auch schon genügend die Zugehörigkeit eines *gu*-artigen Präfixwortes zum urbantuischen Sprachbestande².

Fragen, die sonst noch hieher bezogen werden könnten — wie z. B. die Frage nach der bisweilen statthabenden Unregelmäßigkeit in der grammatischen Konkordanz von *ku* oder die Frage nach dem singularischen *ma* bei Nomina, die eine Handlung oder ein Handelndes und überhaupt dann Personen allgemein bezeichnen und öfters nachweisbar aus pluralischen Infinitivpräfix der Substantivierung zu verstehen sind — werden in den betreffenden Klassen (lokativische Klasse, *ma*-Klasse) besprochen werden.

Fünfte Klasse: *ru* (*lu*).

Diese Klasse haben wir bereits unter der dritten Klasse sowohl nach der lautlichen als auch nach der logischen Seite betrachtet. Wir werden uns daher an dieser Stelle darauf beschränken können, neben einigen ergänzenden

¹ Wir können uns immer noch nicht von dem Gedanken befreien, daß in diesem sogenannten Präfixe nur eine allerdings ungewöhnliche, darum aber auch ganz vereinzelt erscheinende Vorsetzung des Demonstrativums der *mu*-Klasse (*-gu -ju*) vorhanden ist.

² Durch diese Darlegungen wollen wir nicht durchaus die Möglichkeit abweisen, daß die *gu*-Form mit unserem *ku*-Präfix ursprünglich zusammenfällt und vielleicht als spätere phonetische Differenzierung aus dem Logischen heraus zu verstehen ist.

Bemerkungen etliche Beispiele zur Bestätigung der dort angegebenen Charakterisierung dieses (fünften) Klassenpräfixes zu bringen.

1. Anlautung des Präfixes *ru* (*lu*).

Die erste ergänzende Bemerkung betrifft die Frage nach der ursprünglichen Anlautung des Präfixes. Wenn wir von jenen Formen absehen, die zweifellos als eine Verderbung anzusehen und also später in der bantuischen Sprachentwicklung anzusetzen sind, dann kommen namentlich die *ru*- und die *lu*-Form in Betracht. Daß wir in dem *r* bzw. *l* zuletzt einen wesentlich zu *d'* neigenden Laut annehmen dürfen, haben wir am früheren genannten Orte dargetan. Da wir indes bei dem dritten Klassenpräfix einen bezüglichlichen Einfluß auch dem zweiten vokalischen (*-i-*) Elemente zuweisen müssen, so ist die Annahme einer schlechthin nach *d* neigenden Grundlautung (bzw. Urlautung) für dieses (fünfte) Klassenpräfix nicht mit derselben Bestimmtheit zu behaupten. Es fragt sich, ob nicht eine dieser beiden Lautungen (*r*, *l*) bei diesem fünften Klassenpräfix als die ursprüngliche anzusehen sei. Was diese Annahme unwahrscheinlich macht, ist vor allem die Grundtatsache, daß im Bantu allgemein zu *l* und *r* eine gemeinsame nach *d'* neigende Urlautung durchaus wahrscheinlich ist. Man kann damit den von FINCK („Die Verwandtschaftsverhältnisse der Bantusprachen“, S. 98 ff. und 107 ff.) an der Hand eines ansehnlichen und trefflichen Beweismaterials dargelegten Gedanken von den Grundlautungen *dz(i)* und *t* vergleichen. Ein anderes Moment, das für jene gemeinsame Urlautung beweist, ist in der Analogie zu dem dritten Klassenpräfix zu finden; dort ergaben sich *r* und *l* als zwei dialektische Abweichungen einer wesentlich durch eine *d*-artige Mitlautung charakterisierten Grundbestandheit.

Von dieser Analogie möchten wir bei der weiteren und abschließenden Feststellung des Anlautungsverhältnisses des urbantuischen fünften Klassenpräfixes ausgehen. Dafür, daß nämlich die Analogie nur eine teilweise ist, muß ein Grund vorhanden sein; dieser Grund liegt, wie wir mehrfach schon hervorgehoben haben, in dem vokalischen zweiten (*-i-* bzw. *-u-*) Elemente der beiden Präfixe. Da in dem hier zu behandelnden (fünften) Klassenpräfix die *d*-artige Anlautung wesentlich zurücktritt, so erhebt sich die Frage, ob nicht von allem Anfange bei der Zusammensetzung die *d*-artige Lautung des ersten Zusammensetzungselementes auf *r* oder *l* oder einen anderen verwandten Sonanten gelaute habe. Diese Frage glauben wir in dem Sinne einer ursprünglichen, näher dem deutschen *r* als dem *d* stehenden konsonantischen Lautung beantworten zu können. Die *l*-Lautung wäre alsdann eher als eine durch die über *d* gehende Verwandtschaft mit (jenem) *r* gegebene früheste dialektische Form aufzufassen. Bei dieser ganzen Auffassung müssen wir nachdrücklichst betonen, daß *r*, *d*, *l* für das erste überhaupt nicht mit den diesen Lettern entsprechenden lateinischen oder deutschen Lautungen identifiziert werden dürfen und daß zweitens dann jene drei bantuischen Lauteinheiten *r*, *d*, *l* in einer sehr nahen Verwandtschaft untereinander anzunehmen sind. Den Beweis für die Erstsetzung der *ru*-Form stützen wir vornehmlich auf die große Verbreitung und die Art der Verteilung derselben Form wie zuletzt der *r*-Lautung gegen (*d* und) *l* überhaupt. Die weitergehende Ausführung des Beweises können wir

uns hier erlassen, da wir mehr die logische Seite der Präfixfrage berücksichtigen und zudem bei dem zusammengehörenden Charakter von *r*, *d*, *l* der Sache keine außerordentliche Bedeutung beikommt.

2. Grammatische Funktion des Präfixes *ru* (*lu*).

Eine andere ergänzende Bemerkung betrifft die grammatischen Funktionsverhältnisse dieses (fünften) nominalen Klassenpräfixes. Gewöhnlich trifft man in den Lehrbüchern die Darstellung, als ob die *ru*-Substantiva eine eigentliche Singularklasse bildeten, deren plurale Entsprechung durch das *n*-Präfix gegeben würde. Indessen ist der Sinn dieses Klassenpräfixes der eines genauen Solitivs, weshalb eine Pluralentsprechung nicht schlechthin vorkommt. Es ist das Verdienst MEINHOF's, diesen Sachverhalt im wesentlichen erkannt und festgelegt zu haben. Er nennt das Präfix seiner elften (*ulu*-) Klasse das Präfix der „Vereinzelung“ und schreibt dazu: „Die in vielen Lehrbüchern, besonders des Herero, aufgestellte Behauptung, die Klasse bedeute etwas Dünnes, Langes, trifft nicht allgemein zu. Ich glaube, daß die von mir gegebene Erklärung richtiger ist. Natürlich gibt es auch dabei Fälle, in denen nicht mehr sicher festgestellt werden kann, warum das betreffende Wort gerade in diese Klasse kam. In diesen Fällen und in jüngeren Bildungen wird nicht mehr der Plural als das Ursprüngliche empfunden, sondern der Singular.“ („Grundzüge“, S. 16f.)

MEINHOF hat also, ohne sich allerdings über den logischen Entstehungscharakter von *ru* (*ulu*) bzw. die Etymologie des Präfixes Rechenschaft geben zu können, aus dem tatsächlichen Sinn und Gebrauch der *ru*- (*ulu*-) Nomina auf die wesentliche Grundbedeutung der Vorsilbe geschlossen. Wenn er dann weiterhin von der gewöhnlich danebengestellten Pluralform — in den meisten Fällen ist es die Form des *n*-Präfixes — meint und sagt, daß sie das Ursprüngliche sei, so ist daran richtig, daß jene *n*-Form bzw. ihr jeweiliges und tatsächliches Äquivalent das Ursprüngliche (Erstzudenkende) ist, falsch aber, daß diese Form eine Pluralform genannt wird. Vielmehr ist die *ru*-Bildung eine von einem (präfigierten oder auch präfixlosen) Worte ausgehende solitivische neue Wortform, die ihrerseits eine neue und eigentliche Pluralentsprechung nicht in jedem Falle ausschließt; dieses letztere hängt eben nicht bloß von dem irgendwie immer solitivistischen *ru*, sondern auch von dem ganzen jeweiligen *ru*-Präfixsubstantivum und seinem wirklichen Endsinn ab. Übrigens ergibt die von uns urgierte Erklärung des *ru*-Präformativs eine umfangreiche Möglichkeit von Nominalbildungen, die sehr wohl einen regelrechten Plural zu sich nehmen können. Zwei Begriffe fassen wir unter dem Solitivpräfix *ru*, den des Einen (Einsseins, Einserscheinens) und den des Sich-Abhebens, des irgendwelcher Unterscheidung folgenden Hervortretens; dieser zweifache Begriff in *ru* entspricht eben den zwei Elementen seiner Zusammensetzung; diese beiden Begriffe ergeben auch in ihrer Verknüpfung das Solitivische (Einzelhafte, Einzigartige). Demnach wird man etwa sagen müssen: manche Wörter, die entweder eine gewöhnliche Singularbedeutung haben oder bezüglich der grammatikalischen Zahl indifferent sind oder in sich eine „Mehrheit nach dem Begriffe“ einschließen, bilden Nomina mit dem Klassenpräfixe *lu*; diese Nomina haben den Sinn und die Geltung irgend-

welcher Art eines Solitivs und können ihrerseits, sofern im einzelnen Falle die besonders geartete solitivische Bedeutung und Bestimmtheit eine logische Pluralentsprechung nicht verhindern, gleich den anderen Singularklassen in eine Pluralform übersetzt werden. Daß man die *ru*-Nomina gerade mit den *n*-Nomina oft zusammengeordnet hat, dürfte einen Grund auch darin haben, daß die *n*-Formen des bantuischen Substantivs am frühesten und meisten die plurale Formentsprechung vernachlässigt haben; solche *n*-Formen des Stammwortes konnten in der Folge leicht pluralisch zu *ru*-Bildungen, die aus logischen Rücksichten keine Pluralform aufwiesen, verstanden werden. Bisweilen, wie z. B. im Herero, wird auch der Plural der *ru*-Substantiva mit dem Pluralpräfix der nasalen Klasse gebildet. Endlich kann auf die große Verbreitung und vielseitige Bedeutung der *n*-Nomina im Bantu hingewiesen werden; daher gehörte auch zu erwähnen, daß gerade *n*-Nomina öfters mit einem numerisch indifferenten Charakter oder als eine „Mehrheit nach dem Begriffe“ auftreten. Vgl. Duala *nyaño*, *nyañ* (Brut, Wurf).

3. Bedeutung des Präfixes *ru* (*lu*).

Die Frage nach den grammatischen Funktionsverhältnissen des *ru*-Präfixes hat uns bereits in die Frage nach seinen logischen Verhältnissen hineingeführt. Man hat es auffallend gefunden, daß gerade Wörter, welche ein Dünnes, Langes bedeuten, mit diesem Präformativ erscheinen; man hat besonders hervorgehoben, daß auch Abstrakta in diese Nominalklasse fallen; auch Beispiele von augmentativen *ru*-Nomina finden sich. Alle diese Kategorien bieten bei unserer Erklärung des *ru*-Präfixes keinerlei Schwierigkeit; diese verschiedenen Bedeutungen lassen sich nach dem einen oder anderen Zusammensetzungsteil oder wieder aus beiden Präfixelementen zugleich verständigen. Daß Sprachen mit Nomina dieses Klassenpräfixes bezeichnet werden, kann als Hervorhebung und Zusammenfassung wohl begriffen werden. Andere Bedeutungen wie z. B. Zeitbestimmungen, scheinen schwieriger in die *ru*-Klasse einzureihen, doch lassen sich auch diese schwierigsten Fälle rechtfertigen; man denke z. B. an die Hereroformen *rukuru* (-*kuru* [alt]), früher, längst; *rukua* (-*ku* [ander-]), wiederum; *rumue* (*mue* [ein]), einmal.

Jene, die mit TORREND eine Lösung des bantuischen Präfixproblems in Anlehnung an religiöse und biblische Gesichtspunkte gewinnen zu können glaubten, sahen die *ru*-Klasse als einen Nebenläufer an, der näher auch nach seinem logischen Eigenwerte dunkel bleibe.

Abschließend führen wir zur Erläuterung, Bestätigung, Vervollständigung des Gesagten und unserer neuen Aufstellungen noch etliche Beispiele an:

Ovambo *oluteni* Bezeichnung für langanhaltende Dürre, *oluwelo* fensterähnliche Öffnung in einer Wand, *oluxuva* böswillige Verleumdung, wodurch man einen Menschen an gewisser Stelle in Mißkredit bringen will, *olukenge* hohe, schmale Seite eines Gegenstandes, *oluputa* Stamm eines Baumes, *olupea* brennende Grasfläche.

Suaheli *udevu* einzelnes (Bart-)Haar zu *ndevu* Bart, *ũši* Augenbraue.

Ganda *lulimba* Lüge.

Konde *ulumuŋi* Schein (vgl. Sango *muŋi-xa* [umleuchten]).

Kisiha *obahi* Sperrgriff.

Uzaramo *lukombe* Klaue, *luahi* Geruch von Blut.

Schambala *lu'kuni* ein Stück Holz.

Nika *lu-mfui* Solitiv zu *mfui* (graue Haare).

Hehe *lwino* Einzahn, *lupegeho* Feuerbohrholz (von *-pegehela* [Feuer bohren]; vgl. Buwe *-fesa* [Feuer quirlen]), *ludali* Kraft (vgl. *-tali* [Stein, Eisen]).

Ilamba *lupi* Backenstreich (**pi* [Schlag ?]).

Dzalamo *lufungulo* Schlüssel (von *-funga* [binden]).

Namwesi *lugōye* Schnur.

Sukuma *lwala* (ein) Finger (Plur. *dzwala*).

Sechste Klasse: *wū*.

Auch das Präfix dieser Klasse haben wir gelegentlich der Erklärung des Zusammenhanges bzw. Verhältnisses von *-i* (*li*, *ri*) und *ru* (*lu*) nach seinem logischen Gehalte wesentlich bestimmt. Wir werden daher auch hier nur mehr einige ergänzende Bemerkungen zur phonetischen (morphologischen), grammatischen und logischen Frage dieses (sechsten) Klassenpräfixes anbringen.

1. Form des Präfixes *wū*.

Was zunächst den lautlichen Charakter des Präfixes anlangt, kann vor allem ob des *u*-Lautes kein Zweifel bestehen, daß er bereits dem Präfixe des Urbantu angehört hat; er erscheint allgemein und ist nur einigemal im ganzen Präfixe zu einem *o* (*o*) abgeflacht. Anders verhält es sich mit dem (mittel-lautlichen) ersten Teile der Präfixform. Daß eine wenigstens halbkonsontantische Anlautung des Präfixes angenommen werden muß, ist aus dem, zumal in den dem Urtypus näherliegenden Bantusprachen, konstanten Auftreten einer solchen Anlautung gewiß. Die Ungewißheit besteht also nur in Betreff des genaueren Charakters der Anlautung. Aber auch diese scheint durch Grenzlaute einiger-massen bestimmt zu sein; diese Grenzlaute sind *b* und *v* auf der einen und *w* und *ū* auf der anderen Seite zu sein. Sowohl *b* als Verschärfung als auch *ū* als Abschwächung der ursprünglichen Anlautung bringen wir nicht weiter in Rücksicht; *b* als Verschärfung (Verhärtung) findet sich in Sprachen, die zum Teil bereits sehr stark den ursprünglichen Bantucharakter auch nach dem phonetischen Moment verderbt haben dürften (z. B. Duala). Die phonetische Verderbung eines ursprünglichen Lautbestandes kann auch in der Reduktion der Lauteinheiten bestehen; diese Reduktion kann auch so geschehen, daß sich ein weniger häufiger Laut an einen verwandten häufigeren anlehnt; diese Art von Lautverderbung ist in dem erwähnten Duala gerade hinsichtlich der Präfix-lautungen mehrfach feststehend; für unseren Fall kann man vergleichen, wie die *e-* (= *ki-*) Klasse im Plural regelmäßig die *be-* (= *vi-*) Präfixform aufweist; außerdem: wegen der Verwandtschaft des *mu* = *mb* mit der Anlautung des *wū*-Präfixes sind im Duala zahlreiche Substantive dieser Klasse in die *mu-* (*mb-*) Klasse mit der pluralen Formentsprechung *mi* gerückt, indem **wū* = *bo* (*bu*, *b-*) wurde:

¹ MEINHOF (MSOS. VII, 262) findet es seltsam, daß der Plural zu *lwala* als *dzwala* erscheine: „Der Regel nach müßte statt *lu-* im Plural *n* (< urspr. *ny*) davor treten.“ Schließlich meint er, „daß in **li-u-ala* die Vokale *i* + *u* zu *ū* verschmolzen, so daß sich nun **lū-ala* = *dzwala* ergab ...“ Wir fassen die *lw-*Form als Solitiv zu einer numerisch mehr indifferenten singularen *n*-Form; mit Beibehaltung des *lw-* wird die mit einem ungefähren *j* lautende Pluralform (zur ursprünglichen *n*-Form) gebildet.

<i>etambi</i> Schuh, Plur. <i>betambi</i>	<i>esaso</i> Sandfloh, Plur. <i>besaso</i>	<i>buma</i> Baumwollbaum
<i>eyadi</i> Blatt, Plur. <i>beyadi</i>	<i>bwānga</i> Brust, Plur. <i>miānga</i>	<i>bosolo</i> Scham

Zu den letzteren Beispielen ist noch zu bemerken, daß im Duala das *m(u)*-Präfix sogar bis zum bloßen *b* in manchen Fällen gewandelt ist; so glauben wir es z. B. in *bwele* (Baum) annehmen zu müssen; man vergleiche dazu aus dem Nyamwesi *mūllemūlle* (Baumart) und *mgombelo* (Baumart).

Noch wichtiger scheint uns eine andere Erwägung. Im Nyungwe finden wir das *wū*-Präfix in zwei bzw. drei Formen: als *bw* bzw. *b-* und als *u*; die ersteren Formen finden sich vor vokalischer Anlautung; die letztere steht vor konsonantischem Wortanfang:

<i>bwabvu</i> Fischnetz	<i>bodza</i> Lüge	<i>uŋgo</i> Fischnetz
-------------------------	-------------------	-----------------------

Ähnlich finden wir es auch in anderen Sprachen, z. B. im Tete, wo allerdings *bu* (*bw*) fast ganz abgebraucht ist; vorkommt es noch in *bwadwa* (Bier) und *bwazi* (Netz). Dagegen *uſamwari* (Freundschaft) zu *ſamwari* (Freund). Hier liegt es offen, daß der vokalische Wortanfang das Umbiegen zu *b* (aus ursprünglichem *w*) bedingt hat. Auch im Duala läßt sich in gewissen Fällen die *b*-Form des *w(u)*-Präfixes als ein solches Umbiegen verstehen; z. B. *bwendi* (Beschneidung) von *-enda* (beschneiden¹). Anderseits beweist der leichte (gänzliche und häufige) Schwund des (halb)konsonantischen Anlautelementes unseres Präfixes, daß dieses Element mehr milde und dem *u* verwandt sein dürfte. Dies entnehmen wir auch daraus, daß es sehr oft sogar trotz einer vorangehenden Vokallautung verlorengegangen bzw. nicht wieder aufgelebt ist; z. B. im Herero, Ovambo finden wir das Präfix nach dem Artikel als nackte *u*-Lautung:

Hereró *oukope* (Geiz), *ouingi* (Menge), *ouānga* (Gift).

Ovambo *outaleli* (Aufseheramt), *ouuii* (Grabhügel), *ouwala* (Kriegszug).

Wie ist nun der *w*-Laut zu nehmen und warum bezeichnen wir ihn als die wahrscheinlichste Uranlautung dieses (sechsten) nominalen Klassenpräfixes? Der *w*-Laut wird mit etwas vorgeworfenen, gestülpten Lippen gebildet, hat einen sanft und flüchtig gerundeten Charakter und verfließt mit dem *ū*- zu einer engen Einheit; es hat dieser Laut somit etwas von einem raschen, weichen *b* ebenso wie von einem scharfen, gestoßenen *u* an sich. Daß wir den so charakterisierten Laut, den wir sehr wohl von einem frikativen *v* unterscheiden, als die wahrscheinlichste Uranlautung von diesem Präfixe halten, liegt in folgendem begründet: Erstens ist dieser Laut am nächsten mit dem durch das ganze Bantusprachgebiet ziemlich verbreiteten und namentlich auch in mehr ursprünglichen Dialekten geltenden *w*-Laute des Präfixes (vgl. z. B. Kongo, Kinga verwandt); zweitens wird dieser Laut am ehesten den geschichtlichen Verhältnissen (Erscheinungen, Wandlungen, Anpassungen) des Präfixes gerecht; bzw. zu ihrer Verständigung eignet er sich am besten der vor uns angenommene *w*-Laut.

2. Grammatische Funktion des Präfixes *wū*.

In zweiter Linie kommt die grammatische Seite der Frage im engeren Sinne oder der funktionale Sachverhalt des Präfixes zur Berücksichtigung.

¹ Auch für die Lautabschwächung (Vermilderung) des *wū* zu *u(w)* finden sich im Duala Reste; so halten wir das substantivische *wase* (Boden) für einen solchen.

MEINHOF schätzt die Bildungen dieser Präfixklasse für jünger ein; nachdem er einige Beispiele aus Suaheli, Duala, Herero angeführt hat, sagt er schlechtweg („Grundzüge“, S. 18): „Daß die Formen jung sind, geht auch daraus hervor, daß die Pluralbildung schwankt, sie ist z. B. in jeder der drei angeführten Sprachen zufällig anders.“ Wir können dieser Sentenz und noch weniger ihrer beigefügten Begründung nicht ganz beistimmen. Was vorab den Umstand anlangt, daß sich verschiedene Pluralformen zu den Nomina dieser Klasse finden, so liegt darin kein Besonderes; daß MEINHOF ein Besonderes darin sieht, datiert eben auf dem herkömmlichen und von ihm dogmatisierten Theorem von der starren systematischen Entsprechung von Singular- und Pluralpräfix der Form und den Klassen nach; wir leugnen dessen strenge Gültigkeit und behaupten die Falschheit der auf dieser gründenden Folgerungen aus ihm. Davon indes abzusehen, ist es gar nicht dem tatsächlichen Bestande entsprechend zu sagen, daß die Pluralbildung bei dieser Klasse schwanke und in verschiedenen Sprachen zufällig eine andere sei. Im Herero findet sich als gewöhnlicher Plural *ma*; im Suaheli gilt dasselbe, nur daß in dieser Sprache wegen des Zusammenfallens mit der *ru*-Klasse, zumal bei der oft sehr nahen Bedeutungsverwandtschaft der Nomina beider Klassen, auch die beiderseits regelmäßigen pluralen Entsprechungsformen in vereinzelt Fällen sich gegeneinander verwischen bzw. verwechseln können; was zuletzt das Duala betrifft, so ist es allerdings wahr, daß die Nomina, die zufolge ihrer Präfixform der *wu*-Klasse zugehören, ihren Plural nicht auf *ma* bilden; doch wird man sich eben vor Augen halten müssen, daß der *ma*-Plural bei diesen Nomina nur darum außer Gebrauch gekommen ist, weil die Singularklasse in die *mu*- (*mb*-, *b*-, *bw*-, *bu*-) Substantiva aufgegangen ist und dementsprechend (nach Maßgabe ihres unpersönlichen Charakters) in den *mi*-Plural übersetzt wird; man wird also diesbezüglich sagen müssen: das Aufgehen des *wu*-Präfixes in das *mu*-Präfix hat auch das Entschwinden des *ma*-Plurals vor dem *mi*-Plural bei den betreffenden Nomina zur Folge gehabt. Im Banoho treffen wir denselben Vorgang: *bolongi* Gebäude, Plur. *milongi* *bibe* Mangobaum, Plur. *myibe* *bulu* Nacht, Plur. *myulu*

Dagegen zeigt sich in dem ebenfalls verwandten Bakwiri derselbe Prozeß noch im Werden:

wolo Kahn, Plur. *molo*
wosó Gesicht, Plur. *masó*

bwe Baum, Arznei, Plur. *mae*
wolue Hüfte, Plur. *malue*

wunya Tag, Plur. *menya*

Bezüglich der grammatikalischen Konkordanz ist zu bemerken: Im Duala sowohl als im Banoho und Bakwiri hat sich die Selbständigkeit des *wu*-Präfixes gegen das *mu*-Präfix vollauf bewahrt. Die *wu*-Klasse ist also in diesen Sprachen durchaus erhalten geblieben, nur daß sich der Plural wohl auch unter dem Einflusse der Verwandtschaft von *mi* (*me*) und *ma* (*m*-) an *mi* (*me*, *m*-) angelehnt hat. Daß darum die Formen des *wu*-Präfixes als jüngere bezeichnet werden sollen, ist keineswegs zu folgern; im Gegenteil können jene Formen des *wu*-Präfixes schon sehr alt sein bzw. ganz früh schon sich gebildet haben. Man kann damit z. B. besonders vergleichen, wie in Sprachen reinerer und noch ganz genuiner Art (Konde) sich ebenfalls die (zweifelloso verhältnismäßig alte) Form des Präfixes auf *b* (*u'bū*) vorfindet.

Ein anderes betrifft die öfter erscheinende Konstanz des Verbleibens dieses Präfixes in der pluralen Form. Zwar ist dasselbe auch bezüglich anderer Singularpräformative zu beobachten; namentlich gilt dies von dem *ru*-Präfixe. Daß gerade diese beiden Präfixe und noch mehr das *w*-Präfix öfters in der Pluralform beharren, ist am ehesten daraus zu erklären, daß dem *wū*-Präfix (und dann bisweilen auch dem *ru*-Präfix) allererst die substantivierende Funktion zukommt, so daß der Zusammenschluß eines solchen nominalen Präformativs mit dem stamhaften Wortkörper ein engerer wird. Je mehr indes der logische Zusammenhang bzw. die Elemente einer Bedeutungsform vergessen werden, desto leichter können auch derartige ursprünglich enger verschweißte Komponenten wegfallen, so daß oft nur mehr phonetische Momente für eine bezügliche Wortgestalt ausschlaggebend sind. So treffen wir es wenigstens im Suaheli an, wo gemeiniglich bloß die einsilbigen Grundworte die präfigale *u*-Lautung des Singulars (*ru* oder *wū*) auch in der Pluralform (mit *ny*-) beibehalten haben:

wembe Rasiermesser, Plur. *nyembe* *ua* Hof, Plur. *nyua* *ufagio* Besen, Plur. *fagio*

Daneben ist zu bemerken, wie unnachgiebig das *wū*-Präfix an seinem Worte hängt; im Herero vermag es im Plural selbst unter der stärksten phonetischen Gegenwirkung zu bleiben:

oujere Herrlichkeit, Plur. *omaujere* *ouzeu* Schwierigkeit, Plur. *omauzeu*
outjina Frauentanz, Plur. *omautjina* *ouanga* Gift, Plur. *omauanga*

Endlich ist noch hervorzuheben, daß dieses Klassenpräfix viele Abstrakta bildet, die an sich zumeist keine eigentliche logische Pluralentsprechung fordern bzw. vertragen. Auch von diesem Gesichtspunkte, wie zum Teil nicht minder unter Berücksichtigung der Zusammenhänge mit dem *ru*-Präfixe, ließe sich eine Sonderstellung in der Pluralfrage des *wū*-Präfixes begreifen.

3. Bedeutung des Präfixes *wa*.

An letzter Stelle haben wir uns noch über die logischen Verhältnisse dieses Präfixes zu fragen bzw. in Einzelheiten zu berichten. Mehrfach ist die logische Seite dieser Präfixfrage im Vorangehenden berührt worden; daß besonders Abstrakta in die *wū*-Klasse fallen, ist soeben gesagt und bei der Bestimmung des wesentlichen logischen Wertcharakters dargetan worden; jene allgemeine und prinzipielle Bestimmung wollen wir näherhin abzugrenzen und an Besonderheiten zu bestätigen suchen.

Zunächst einige kritische Bemerkungen noch zur allgemeinen Bestimmung des logischen Charakters von *wū*.

MOHL hat in seiner Studie „Praktische Grammatik der Bantusprache von Tete“ (MSOS. VII, 53), den Spuren TORREND's und seiner Schule folgend, diese Präfixklasse mit innerer Begründung an erster Stelle setzen wollen: „In der Klasse (*b*)*u*-*ma* finden wir das in sich Konfuse, Biegbare, im Werden Begriffene, Fermentierende und Abstrakte. Sie wird also die erste Klasse sein.“ Diese ziemlich vage Bestimmung ist unter sehr zweifelhaften Voraussetzungen geschehen und stützt sich nach ihrem besseren anderen Teile auf Einzelbedeutungen von Substantiven der *wū*-Klasse.

MEINHOF versucht keine eigentliche Erklärung des Präfixes, sondern konstatiert lediglich: Diese Klasse „bildet 1. regelmäßige Abstrakta von

Adjektiven, Verben und Substantiven 2. Aus der abstrakten Bedeutung hat sich einigemal die konkrete entwickelt“ („Grundzüge“, S. 18). Aus der von uns vorgetragenen Auffassung des *wū*-Präfixes können sich irgend konkrete Bedeutungen von Nomina dieser Präfixklasse auch unmittelbar ergeben bzw. bilden: Namwesi *-kwawa* (Karawanenhandel treiben), *wūkwāwi* (Karawane, Reise); Herero *-ra* (innen, Inneres), *oura* (Gedärme, Eingeweide); Ovambo *omu-fufi* (Dieb), *oufufi* (1. Dieberei, 2. Hang zum Stehlen).

VAN DER BURGT bezeichnet die *wū*-Substantiva als eine Unterklasse zu *-i:ma* und bestimmt: „A cette classe appartiennent: a) les noms de pays, b) les noms abstraits, c) noms d'autorité, ex: *uvwami* (royauté), d) noms collectifs . . . Le sens de l'élément *wu-* paraît être celui de former (plasmare) contenu dans le verbe *ku-wumba*“ (MSOS. V, 8). Diese Erklärung bietet neben der weniger bedeutsamen Klassifizierung der zugehörigen Nomina jedenfalls einen fruchtbaren Gedanken und dieser Bantuist erweist sich auch hier als verhältnismäßig tiefgründig. An seiner Ansicht wollen wir darum zu unseren mehr positiven Erörterungen übergehen.

Angenommen, das *wū*-Präformativ unserer sechsten Nominalklasse sei in dem *-wumbu* enthalten; dann folgt nicht ohne weiteres für das Präfixwort die Bedeutung des „Formens“ oder „Bildens“. Es wird zunächst zu unterscheiden sein, ob man *-wumba* als kompositionalen Stamm oder als ein ursprüngliches (allerdings zweisilbiges) Stammwort nimmt. Obwohl wir uns nicht schlechterdings mit der Behauptung vieler, es gebe nur einsilbige Wörter (Stämme) in der Ursprache, befreunden können, so halten wir das fragliche Wort für einen kompositionalen Stamm, dessen erster Teil in mehr weniger vollkommener Lautähnlichkeit mit dem *wū*-Präfixe des Nomens erscheint. Das Wort *-wumba* erscheint sehr oft mit einfachem und reinem *u* als *-umba* (z. B. Hehe, Dzalamo) oder mit einem etwas kräftigen (schärferen) *u*-Laut als *-umba* (z. B. Kulia, Irangi, Ilamba, Limi, Buwe) oder mit *w* wie im Namwesi oder mit hartem *v* wie im Kinga; mehr als Abweichungen von der ursprünglichen Lautung sind Formen wie das dialektisch im Namwesi vorkommende *-zumba* zu betrachten¹. Phonetisch bzw. morphologisch stände also nichts wider die Annahme, daß im ersten Bildungsteile von *-wumba* das mit dem nominalen *wū*-Präfix identische Formwort vorliegt. Auch logisch scheint die so mögliche Annahme noch wahrscheinlich gemacht zu werden. Wie wir nämlich gezeigt haben, kommt dem nominalen *wū*-Präfixe besonders die doppelte Bedeutung des Kollektiven und des Abstrakten zu (Zusammenfassen, Herausziehen), also ein Bilden aus (mit, von). Hängt nun das *wū*-Präfix unserer sechsten Substantivklasse mit dem *wu-* von *-wumba* zusammen, so kann es auch in diesem Worte nur als eigenes und eigentliches Zusammensetzungselement in Frage kommen und es erhebt sich die neue Frage, welchen Wert und Sinn dieses *wū* (*wu*) in *-wumba* habe. Denn einerseits dürfen wir nicht die Bedeutung einer Wortkomponente für die des Wortkompositums nehmen; andererseits darf man das nominale *wū*-Präfix nicht als folgende An-

¹ Man kann damit die Nebenform Nyamwesi *zi* (= *shi*) zu Nyamwesi *vi* (= *fi*) — Pluralpräfix zur *ki-* (= *chi-*) Klasse — in Vergleichung bringen.

lehnung an das Wort *-wumba* auffassen, von dem es dann mechanisch auch den ganzen Inhalt mit herübergenommen hätte. Demnach hätten wir mit dem Worte *-wumba* nur die Konzentrierung der logischen Präfixfrage auf ein bestimmtes Bedeutungs Ganze gewonnen. Es würde sich nun bei der Ungeklärtheit und vorläufigen Undeutbarkeit des *wu*-Elementes im Worte *-wumba* um die Eruierung des logischen Wertcharakters der anderen Wortkomponente (*-mba*) handeln. Indes fehlen uns einmal noch genügende Anhaltspunkte für diese Lösung; d. h. aber: wir sind auf die Deutung von *wu* (*wū*) allein angewiesen, nur daß wir bei der Gleichsetzung des nominalen *wū* und des *wu* in *-wumba* sagen könnten: *wū* findet sich auch als verbale Bildungskomponente und ist als solche in dem Worte *-wumba* enthalten. Damit haben wir den Lösungsversuch, welchen VAN DER BURGT an das Verbum *-wumba* knüpft, nach seiner wesentlichen Unzulänglichkeit wie nach seinem Vorteil erschöpft.

Was wir oben von der Unmöglichkeit einer sicheren Aufklärung des zweiten Teiles von *-wumba* gesagt haben, bleibt in Kraft, wenn wir jetzt auch eine uns durchaus wahrscheinliche Deutung bzw. Ableitung desselben Wortes nach seinen beiden Teilen geben; für unsere Aufstellung ziehen wir Beispiele aus mehreren und den verschiedensten Bantusprachen bei.

Davon ausgehend, daß *-wumba* ursprünglich nicht den allgemeinen Begriff des Bildens oder Formens, sondern das bestimmte Bilden oder Formen des Töpfers (Tonarbeiters) bezeichnen sollte¹, haben wir angenommen, daß in dem Worte der Begriff „Erde“ (als Stoff, Ton) enthalten sei. In der Tat scheint ein solcher Stamm im Bantu vorzuliegen; wir finden ihn z. B. im Sotho **vɔ* (*mo-vɔ* Erde, Boden als Stoff; Erdboden); wir halten es für dasselbe Wort, das auch im Sotho *vɔpa* (*wumba* plastisch formen, bilden aus Lehm, Ton u. dgl.) steht. Zum zweiten Kompositionselemente vergleichen wir Duala *-amba* (hart werden). Im fernerem kann man noch einige Beispiele zu dem für unsere Frage allein in Betracht kommenden ersten Teil des Wortes heranziehen:

Suaheli *vumba* Klumpen im Mehl, *vumbi* Staub, Kehrlicht, *vumbika* „Samen oder Pflanzen vor dem Regen in die Erde bringen, pflanzen, mit Erde zudecken, in der Erde aufbewahren“, (*vuna* einern, *vuta* herausziehen).

Namwesi *-vulala* „das Feld bestellen beendigen“, *vusalo* lehmhaltiger Sand.

Kongo *eevulu* (*eevulu*, *eebulu*) Loch.

Kinga *eki-vuta* Pflanzloch, *-vunda* niedertreten (niederbrechen).

Ovambo *-umba* werfen, aufwerfen.

Sotho *mo-vota* Klumpen, *mo-vɔtɔ* Erdhügel, *se-vota* Haufe, *vɔva* sich neigen („Mensch zur Erde, Haus zum Einsturz“), *-vɔtana* gering (*vo-vɔtana* [Wenigkeit, Kleinigkeit]).

Noch zwei andere Grundbedeutungen finden sich im Bantu mit derselben Stammform, die des Tönens und die des Wehens (Stimme, Klang; Wind); ob diese beiden Bedeutungen ganz ursprünglich durch eine Form in der Sprache gegeben worden sind und also als ein Urwort aus dem Zusammenhang der Bedeutungen begriffen werden müssen, übergehen wir; denn mit dem Präfixwort unserer (sechsten) Nominalklasse scheinen sie nirgendwie identisch. Wohl

¹ Man wird sich hier an das allgemeine Gesetz der ursprünglichen Sprachbildung erinnern dürfen, dem gemäß konkrete Begriffe vor den unkonkreten, mehr konkrete vor den weniger konkreten Begriffen zum lautlichen Ausdrucke gebracht worden sind.

aber möchten wir einen solchen Zusammenhang bezüglich des *wu*-Elementes in den angeführten Wörtern annehmen; die Erde ist das, aus (mit, von) dem man etwas macht. Namentlich würde so gering auch die Fähigkeit des *wū*-Präfixes zur Pluralbildung verstanden. Vom Sichtbaren, Materiellen, Konkreten konnte der Wortsinn übertragen worden sein; so wären die häufigen engeren Abstraktivbedeutungen der *wū*-Nomina entstanden zu denken¹.

Einzig in betreff des pluralisch fungierenden *wū*- soll noch eine Bemerkung angebracht werden. Es war uns nämlich lange unerklärlich, wie z. B. die Pluralform *lo* im Duala in das System der nominalen Bantupräfixe einzureihen sei. Das anlautende *l* konnte uns aus einem Vergleiche z. B. mit der im Sotho viel gebrauchten Pluralform */i* verständlich werden; dort haben wir wohl jenen selben einen Präfixlaut, den wir als Anlautung beim dritten (*-i-*) und fünften (*ru-*) Klassenpräfix konstatiert haben. Nun glauben wir auch das *o* von Duala *lo* als identisch mit dem *o* in Duala *bo* ansehen zu können. Gewöhnlich fungiert allerdings die Form des bloßen *wū*-Präfixes als Plural, wie z. B. in Isubu, Herero, Kimatumbi, Kikerewe². Damit erschiene die MEINHOF'sche Einstellung von *lo* als Pluralform für gewöhnliches *tu* gelegnet bzw. entwertet. Wir werden in Behandlung der Pluralpräfixe an zwei Stellen (Klassen 10 und 12 nach MEINHOF) ausführlicher auf die Sache zurückkommen; vorläufig meinen wir bloß bemerken zu müssen, daß MEINHOF seine Behauptung auf eine irrige Auffassung des singularen *i*-Präfixes zu stützen scheint.

Abschließend mögen wiederum einige Wortbeispiele als einigermaßen bestätigend und veranschaulichend beigelegt werden:

Banoho *bohadi* Kleines, Geringes (*-hadi* wenig, klein), *bwendi* Gerücht, Kunde, Botschaft, *bolongi* Gebäude, Bau (*-longa* erbauen).

Uzaramo *ugazi* Breite, *uteganyo* Klugheit (*-teganya* klug sein).

Limi *ujimbi* Hirsebrei.

Dzalamo *usagi* Mehl (*-saga* mahlen).

Hehe *vuse* Mehl, *vufu* Mageninhalt.

Ilamba *usiq* Mahlstein (*-sia* mahlen), *usja* Spreu, *upele* Geschenk (*-pa* geben, *-pela* beschenken).

Kingoni *usangulo* Erlösung (*-sangula* erlösen), *umozu* Einheit (Alleinsein).

Tikuu *uyana* Jugend (*kiyana* Jüngling, *mwana* Kind), *ndodi* Kindheit (*mdodi* Kind), *wokovu* Befreiung (*-okova* befreien).

Bondei *buyu* Frucht des Affenbrotbaumes (*myu* der Affenbrotbaum).

Nika *uumvi* Töpferei (*-umba* die Arbeit bei einem Töpfer machen).

Ondonga *uuhoho* Dünger, *unyuni* Welt, *uuyelele* Licht.

Ssukuma *bussāru* Perle (Plur. *bussāru* und *mawussāru*), *buniōqa* Aussatz, *buhira* Eiter.

Kami *upala* Baumwollstoff, *ubānhi* Holz (*bānhi* Brett).

Siebente Klasse: *xi*.

Dieses Klassenpräformativ bietet weniger Schwierigkeiten als alle bisher behandelten. Es ist das eigentliche Sachpräfix; darum ist es von sehr ausgedehntem Gebrauche. Gerade dieser häufige und vielseitige Gebrauch bedingte im Laufe der Sprachentwicklung mannigfache phonetische (morpho-

¹ Nur hindeuten möchten wir auf die öfters durch das Bantugebiet auftretenden *wū*-Bildungen von Ländernamen: Kikerewe: *Bugwe* (Land der Bagweer); Kinyarwanda: *Bugoye* (Land der Bugoyer); Namwesi: *Vunamwesi* (Land der Wanamwesi), *Vulaya* (Europa).

² Vgl. übrigens auch im Duala Wörter wie *boso* (Gesicht) zu *diso* (Auge) und *bona* (Familie).

logische), grammatisch-funktionale und logische Verwicklungen, Wandlungen, Ausgestaltungen; insoweit schon verdient auch das nominale *xi*-Präfix eine sorgfältige Behandlung.

1. Phonetischer Charakter des Präfixes *xi*.

An erster Stelle werden wir einiges zur phonetischen Sicherstellung des Präfixes vorbringen. Gewöhnlich ist dieses Präfix mit der Lautung *ki* angegeben worden; wir setzen das mehr der *s*-Lautung zuneigende, übrigens mit *ki* nächstverwandte *xi*. Wie die große Lautungsverschiedenheit zwar auch in dem vielen Gebrauche des Präfixes begründet ist, so glauben wir sie doch zum Teil auch aus dem ursprünglichen Lautcharakter desselben verständigen zu müssen. Vorerst sei eine kleine Tabelle einiger Lautungsvarianten des Präfixes angebracht:

<i>xi</i> Kinga, Kongo, Namwesi, Sango, Šambala	(o) <i>ši</i> Ovambo
<i>ki</i> Konde, Hehe, Ssukuma, Suaheli, Kingoni	<i>č(i)</i> Ssukuma
(o) <i>tji</i> Herero (Koloŋgo)	<i>tč</i> Digo, Lusiba, Jaunde
<i>tsj</i> Rundi	<i>tš</i> Tete, Lusiba
(o) <i>shi</i> Ondonga	<i>e</i> Duala, Jaunde
<i>se</i> Sotho	

Andere Lautungen wie *khi*, *txi* (Koloŋga), *y* (Banôho), *ki* (Kulia, Limi, Irangu) könnten in die Tabelle noch eingefügt werden. Indes genügten ein paar der genannten Formen, um einerseits die starke Lautschwankung, anderseits die besondere Hinneigung zu den zwischen *h* und *s* fallenden Lauten. Als mehr ursprünglich sind wohl nach der vergleichswisen Heranziehung der ursprünglicheren Sprachen die Lautungen von *χ* bis *k* anzusehen; und da *'k* nicht vorgekommen zu sein scheint — so nämlich käme die Lautreihe *k*, *'k*, *g* in Betracht — wählen wir den zwischen *χ* und *k* fallenden Laut *xi* als wahrscheinlichste Anlautung dieses (siebenten) Klassenpräfixes im Urbantu. Wir glauben das auch damit noch bekräftigen zu können, daß dem zweiten vokalischen Bestandteil des Präfixes ein starker, eher gegen *xi* als gegen *k* markierbarer Charakter angehaftet haben dürfte; die Verflachung zu *e* einerseits und zu *y* anderseits halten wir wenigstens für eine Bestätigung unserer Vermutung, zumal in Ansehung der Tatsache, daß nirgends *i* für *ki* (*xi*) (bzw. aus demselben) wahrgenommen wird¹.

Da in grammatikalischer Beziehung, d. i. über die grammatischen Funktionsverhältnisse, nichts Besonderes zu erwähnen ist und die konstant singularische Geltung des Präfixes auch aus der Darlegung seines logischen Bestandes klar werden wird, so gehen wir unmittelbar zur Behandlung der logischen Seite der Präfixfrage über.

¹ Man vergleiche dazu die Wandlungsformen des dritten (*-i*-) Klassenpräfixes, das öfters als *i* erscheint, nebenbei allerdings ja auch bisweilen in der Verflachungsform *e* auftritt. Übrigens lassen sich diese Angaben nicht apodiktisch machen, weil in konkreten Fällen nicht hinlänglich feststeht, ob ein *e* bzw. *i* auf das dritte (*-i*-) oder das siebente (*xi*-) Präfix zurückzuführen ist, oder ob überhaupt nicht das selbständige *i*-Präfix vorliegt.

2. Bedeutung des Präfixes *xi*.

Was bedeutet ursprünglich das nominale Präfixwort *xi*? Diese Frage allgemein zu beantworten, ist gerade bei den bedeutenderen Bantuisten für sehr leicht gehalten worden; keiner von ihnen hat jedoch genauer den Sinn des Präformativs untersucht. Einigermassen auch daher mag es rühren, wenn beinahe die Meinung, um nicht zu sagen die Empfindung, herrschend geworden ist, als sei kein nominales Klassenwort des Bantu nach dem logischen Gehalt ebenso sicher erkannt und gleicher Art eindeutig bestimmt. Allein bei einer näheren Einsichtnahme kann man sich den Zweifel nicht fernhalten, ob die übliche Auslegung des Präfixwortes eine deutliche sei, ja, ob sie überhaupt auch nur allgemein entspreche und selbst ob sie nicht eine falsche Auslegung sei.

Schon eingangs haben wir dieses Präformativ ganz allgemein das Sachpräfix genannt; in etwa lehnten wir uns dabei an die den Bantusprachforschern mehr weniger geläufige Auffassung an; inwieweit diese Benennung zutrifft, werden wir im folgenden festzustellen haben.

MEINHOF sagt, daß diese Klasse „in ihrer Bedeutung als ‚Sitte, Gebrauch, Werkzeug‘ schon früh erkannt“ sei („Grundzüge“, S. 12). Im weiteren zählt er noch die Verwendung für Abstrakta, Verächtliches, Dinge und Sachen, Diminutives und Augmentatives auf. Die Hauptverwendungen lassen sich nach ihm aus diesen drei Bedeutungen verstehen: 1. „Sitte, Gebrauch, Werkzeug“, 2. „Sitte, Art und Weise“, 3. „Ding, Sache“ (a. a. O., S. 12 f.).

ENDEMANN, auf dessen Ansicht MEINHOF sich einigermassen beruft, charakterisiert das Präfix für Sotho in der Weise: „Das *se*-Präfix, zu dem wohl *sà* (noch) zu vergleichen ist, drückt im allgemeinen anhaftende Art aus; hieher gehören Gegenstände mit dauernder Bestimmung, wie Geräte, Mittel, Werkzeuge u. dgl., auch die Sprechweise oder Mundart“ (Wörterbuch, S. 27).

VAN DER BURGT ist an dieser Stelle unbestimmter als die Genannten: „L'élément *ki* de *ki-ntu* (type de cette classe) paraît avoir un sens privatif ou négatif et signifier: ‚qui n'est pas homme, un être animé“ (MSOS. V, 7). Besser als diese nicht nur ganz ungenaue, sondern geradezu verfehlte Bestimmung ist eine andere Bemerkung, die derselbe Forscher am zitierten Orte macht: „A cette classe appartiennent: a) les noms de langue..., b) les mots exprimant la manière d'être ou de faire, ex.: *kuwaka kimosso* = bâtir à la manière des Wamosso.“

FINCK, VELTEN, SEIDEL u. a. m. bestimmen im Rahmen der angeführten Anschauungen, wobei der eine mehr diese Kategorie, der andere mehr eine andere berücksichtigt bzw. geltend macht¹.

J. VAN GINNEKEN („Anthropos“ VIII [1913], S. 159), der sich bemühte, die bereits erwähnte Präfixhypothese des P. TORREND im wesentlichen zu retten, gesteht in betreff dieser Klasse: „La 4^e classe nominale est à mon avis le point

¹ SEIDEL (Suahili Konversations-Grammatik, S. 236) schreibt: „Weniger zahlreich sind die Ableitungen, die von dem unveränderten Verbalstamme mit dem Präfix *ki*... gebildet werden, um nomina agentis zu formen, welche leblose Wesen bezeichnen, denen die Ausübung der durch das Verbum ausgedrückten Tätigkeit bzw. der Besitz einer Eigenschaft zugeschrieben wird...“

le plus faible de la démonstration de TORREND; en partie parce que cette classe s'est montrée, à une époque relativement récente, très productive, et quelle renferme relativement peu d'objets et de notions primitifs. D'autre part, TORREND ne connaissait pas encore les catégories bavili, qui facilitent à coup sûr la transition. En effet, ici encore les rapports sont frappants, mais pour le montrer il nous faut mitiger la métaphysique du Père TORREND, aussi je choisis pour quelques parties des formules toutes différentes¹.“ Unter den einzelnen Bedeutungskategorien, die dieser Autor bei der *ci*-Präfixklasse dann unterscheidet und aufzählt, nennen wir bloß: die Namen der Finger, auffällige Dinge, Ordnungszahlwörter.

Alle Deutungen, die wir jetzt vorgeführt haben, laufen in ihrem besseren Teile auf eine mehr minder zutreffende, mehr minder vollständige Klassifizierung der *xi*-Nomina hinaus; bei der Differenzierung solcher logischer Unterklassen läßt sich eine enge und strenge Einheitlichkeit des logischen Eigencharakters von *xi* nicht unmittelbar entnehmen; und doch muß es uns vor allem darum zu tun sein, das Präfixwort selber nach seinem ursprünglichen Sinne zu bestimmen.

Um diese Frage zu lösen, untersuchen wir zunächst, ob dem Präfixwort eine logisch-grammatikalische Selbständigkeit zukomme, oder ob ihm eine solche schlechterdings abgehe. Nicht jedes nominale Klassenpräformativ hat als solches schon notwendig, einen logisch-grammatikalischen Selbstcharakter; wir haben dies bereits in betreff des kompositionalen Urpräfixes *d'* (*l*, *r*), wie es im dritten (*-i-*) und fünften (*ru-*) Klassenwort vorliegt, konstatieren können. Ein Ähnliches glauben wir nun auch von dem siebenten (*xi-*) Klassenpräfix behaupten zu müssen.

Zunächst ist der logische Wertcharakter einer sprachlichen Lautung oder Form von einem bloß phonetischen Wortelemente zu unterscheiden, wie man sie z. B. gewöhnlich in der noch weitverbreiteten vokalischen Anlautung annehmen wollte. Obwohl wir die Möglichkeit und auch den Bestand solcher außerlogischer Sprachelemente im Bantu nicht bestreiten, verneinen wir ganz, daß ein nominales Klassenpräfix so erklärt werden könne; — für die vokalische Anlautung haben wir das logisch-grammatikalische Element in der Abhandlung über den Artikel nachgewiesen.

Wir werden also in dem *xi*-Präfix einen logisch-grammatikalischen Wertcharakter erkennen müssen; dieser nun kann zweifacher Art sein: absolut und relativ; von der ersteren Art sind jene Präfixwörter, die an sich einen allein bestehenden Begriff darstellen; von der letzteren alle irgendwie wesentlich beziehungshaften Präformative, deren Sinn also erst zusammen mit dem Beziehungsterminus (Anlehnungswort, Entsprechungswort) eigentlich erkannt wird bzw. zur adäquaten Geltung kommt. In welche Kategorie gehört unser nominales Klassenwort *xi*? Bestimmt durch die oben angegebenen Auffassungen einerseits, durch manche Experimente in der bezüglichen Erklärung von *xi*-Nomina andererseits, glaubten wir anfangs das *xi* am besten und mit der meisten Wahrscheinlichkeit im Sinne von „Ding“ verstehen zu dürfen; darnach wäre

¹ Wie die ganze Hypothese, so berühren wir auch das angezogene Moment aus dem Bavili, weil wertlos, nicht.

xi ein Klassenwort mit absolutem logisch-grammatikalischem Charakter. Indessen haben wir keinen Anhaltspunkt etwa in einem Bantuwort, das sich im lebendigen oder historischen Sprachmaterial fände, zur Bestätigung jener Auffassung gewinnen können. Zwar ist dieser Mangel durchaus nicht entscheidend, indem ein Wort, das sonst vollends verloren gegangen ist, immerhin als Klassenpräformativ beim Nomen erhalten geblieben sein mag. Allein, andere Umstände lassen es uns nunmehr als unwahrscheinlich erscheinen, daß dem Präfixworte *xi* ein logisch-grammatikalischer Selbstwert in dem oben beschriebenen Sinne zuzuschreiben sei. Einmal sind Begriffe „Ding“, „Sache“, „Art“ zu allgemein und abstrakt, als daß sie für die Ursprache und Natursprache des Bantu als ein so wichtiges Bildungswort dürften angenommen werden; denn dem ursprünglichen Sprachindividuum und dem natürlichen Menschen wirken sich die Gedanken am Einzelnen und Konkreten aus; durch dieses verleiht er seinem Begriffsleben zuerst Ausdruck. Dann vermögen wir mit Wörtern bzw. Wortbedeutungen der genannten Art nur einen Teil der *xi*-Nomina und auch sie nur unvollkommen zu erklären. Endlich ist die Tatsache von Bedeutung, daß die Sprachpsychologie (und Sprachphysiologie) des Volkes (des gewöhnlichen Dialektmenschen) verhältnismäßig oft und mannigfach relativische Elemente für den Ausdruck eines Geisteslebens und Geistesinhaltes verwendet.

ENDEMANN, der dieser Klasse einen „individuell-kontinuierlichen Charakter“ zuschreibt (vgl. MEINHOF, „Grundzüge“, S. 12), hat auch in der oben aus seinem Hauptwerke zitierten Stelle den nämlichen Gedanken festgehalten, da er die *xi* (= *se*-)Nomina eine „anhaltende Art“ bezeichnen läßt. Besonders in diesem Ausdrucke kann ein relativisches Moment als wesentlich mitverstanden werden. Bemerkenswert ist auch, was derselbe Gelehrte in Betreff der Schmädnomina auf *xi* sagt: „Bezüglich des *se*-Präfixes ist noch besonders zu beachten, daß es nicht an sich geringschätzigste Bedeutung hat, sonst würde ja doch der Eingeborne seine Eigenart nicht durch dieses Präfix bezeichnen; und *seavi*, *seliri*, *setsephi* und dergleichen sind ja doch Bezeichnungen, die Lob bedeuten. Was ein Wort zu einem geringschätzigen Ausdruck macht, ist der Wortstamm, nicht das Präfix; vgl. z. B. *seotzöa*, *sevoluü*“ (Wörterbuch, S. 27).

Zwar wäre durch diese Bestimmung eine logische Selbständigkeit des *xi*-Präfixes immer noch nicht ausgeschlossen; Bedeutungen wie „Ding“, „Gebrauch“, „Art“ sind einerseits sehr allgemein und bringen andererseits dem Stammworte, zu welchem sie gefügt werden, vielleicht nur den substantivischen Charakter oder jedenfalls keine markante Begriffswandlung. Dennoch weist uns die ENDEMANN'sche Bemerkung darauf hin, daß z. B. bei den *xi*-Nomina von einem schmähenden, deminutiven, augmentativen Sinne nicht, wie es bisweilen geschehen ist, durch den Begriff „Ding“ eine befriedigende Erklärung gesucht werden müsse. Zudem stellen Wörter wie „Ding“, „Gebrauch“, „Art“, denn doch zu diverse Begriffe dar, als daß sie in dem ursprünglichen Bantunomen *xi* zusammenbegriffen werden möchten. Schließlich liegt in den ENDEMANN'schen Bestimmungen („anhaltende Art“; „individuell-kontinuierlicher Charakter“) ein logisches Doppelmoment ausgedrückt, das allgemein für eine ungezwungene Erklärung der *xi*-Nomina erfordert ist und aber auch genügt. Allerdings hat ENDEMANN mit jenen Angaben lediglich auf Grund der durchschnittlichen Be-

deutungsrichtung der *xi*-Nomina diese mit jenen Ausdrücken charakterisiert, ohne dabei auch nur irgendwie auf die tatsächliche Grundbedeutung des Präfixwortes zurückzugehen bzw. von ihr auszugehen. Die einzige bezügliche Andeutung, die ENDEMANN gemacht hat, ist sein Hinweis auf das Wörtchen *sà* (noch); doch halten wir diese Anspielung für wertlos und, sofern damit eine Erklärung des Präfixwortes *se* (*xi*) versucht werden soll, für falsch.

Nach diesen historisch-kritischen Auseinandersetzungen gehen wir zur positiven Bestimmung des ursprünglichen logisch-grammatikalischen *xi*-Charakters über. An erster Stelle leugnen wir den absoluten logischen Wert des *xi*-Wortes; wir fassen es als durchaus relativisch auf; ein zweites Moment erkennen wir in dem designativen Charakter desselben Präfixwortes; vermöge dieses Charakters kommt dem *xi*-Präfix gewissermaßen die Funktion einer (spezifischen, individualen) Präzisierung zu; das dritte Moment bezeichnen wir etwa als eine Konstanz der Wiederholung oder der Dauer; man könnte das auch Eigenschaft oder wieder ein Kontinuierliches nennen. Wollen wir nun für das so charakterisierte *xi*-Wort einen Ausdruck aus einer modernen Kultursprache setzen, so scheint uns das dem deutschen Volks-Idiom mehr weniger allgemein geläufige „wo“ eine entsprechende Verdeutlichung zu sein; dieses „wo“ nämlich ist einerseits sehr oft für schriftsprachliche Ausdrücke gebraucht und enthält genau jene drei gekennzeichneten Momente, wie wir sie vom *xi*-Präfixe feststellen konnten. Zunächst seien einige Redebeispiele für „wo“ gebracht:

- Person (der), wo nichts sieht [Blinder] (welcher)
- Mittel (das), wo man — aufhängt [Haken] (woran)
- Ort (das), wo immer Wasser kommt [Brunnen, Quelle] (wo)
- Zeit (das), wo es dunkel ist [Nacht] (wann)
- Werkzeug (das), wo man Tiere tötet [Messer, Beil] (womit)
- Abstammung (das), wo der Stuhl gemacht wird [Holz] (woraus)
- Sprache (das), wo die Neger reden [Negersprache] (was, wie)
- Sitte (das), wo einer kriecht und hofft [Schmeichelei] (wenn)
- Deminutiv (das), wo ein paar Bäume sind [Wäldchen] (wo, wenn)
- Augmentativ (die), wo Rinder erdrücken kann [Riesenschlange] (welche)
- Schmähung (das), wo von anderen lebt [Schmarotzer] (was)
- Auszeichnung (der), wo Alles genau macht [pflichtliebender Mensch] (welcher)

Für dieses „wo“ läßt sich in den meisten Fällen das bloße Relativum „was“ oder in den übrigen Fällen eine präpositionale Modifikation desselben „was“ setzen. Daneben halten wir noch, daß *xi* als Interrogativpronomen noch sehr in Anwendung kommt und schon darum als eine Relativ-Interrogativum der Ursprache gelten darf; bzw. insofern sich das Interrogativum aus einem ursprünglichen Demonstrativ-Relativum entwickelt hat, ist das *xi* als solches für die Ursprache anzunehmen. Der Zusammenhang zwischen den drei pronominalen Kategorien ist auch in den in der Entwicklung am meisten fortgeschrittenen Sprachen des indogermanischen Typus noch offensichtlich. Daß im Bantu die Abweichung der interrogativen Pronominalform von der relativen allgemein als eine wesentliche und gänzliche erscheint, ist aus der Einbeziehung des Relativums in die Konkordanz der bantuischen Grammatik zu verstehen; bzw. daraus, daß dieselbe Form im interrogativen Sinne einerseits

gegen die Konkordanzpartikel stärker hervortrat und also weniger vernachlässigt werden konnte und anderseits überhaupt nicht immer und gerade bei mehr isolatorischem Vorkommen (substantivisches Interrogativum) nicht unter jene Konkordanz fiel.

Daß in dem „wo“ die für das nominale *xi*-Präfix behaupteten logischen Momente wirklich zusammentreffen, ist leicht gezeigt. Außer dem relativischen Grundcharakter des Wörtchens finden wir auch die auf eine Art bzw. ein Individuum gehende Präzisierung (Designation). Allerdings kann ich ja für der (die, das), wo auch einer (eine, ein; etwas), wo sagen und also gleichsam für das definitive Pronomen das Indefinitum gebrauchen; allein dieses Indefinitum ist nur ein scheinbares, was äußerlich schon daraus erhellt, daß ich immer für das Indefinitum das definitive Pronomen setzen kann: einer, der (wo) = der, wo = ein solcher, wo = ein gewisser, wo = einer von denen (jenen), wo. Übrigens liegt die Präzisierung (nach der Art oder dem Individuum) in dem relativischen Ausdrucke selber; ein Unbestimmtes (Wesen, Handlung, Beziehung) wird durch ein Charakteristikum bestimmt. In diesem Charakteristikum ist jedesmal auch schon das dritte Moment enthalten, die Konstanz der Wiederholung oder der Dauer. Dieses dritte Moment liegt auch dadurch vor, daß der Redende von einem allgemein und namentlich seinem Hörer Bekannten, d. i. von einem oft oder ständig Erkannten sprechend erscheint; die *xi*-Substantiva sind eigentlichst Bestimmungen in der Form einer Beschreibung; jede Bestimmung aber taugt nur insoferne etwas, als sie durch Bekanntes geschieht. Was ist aber von einem Dinge (Wesen, Handlung, Beziehung) bekannter als gerade das Charakterikum, durch welches jenes sich vor allem anderen unterscheidet, abhebt, markiert? Und wodurch wird ein solches Charakteristikum bekannter als eben durch sein wiederholtes bzw. beständiges Hervortreten?

Nachdem wir so den ganzen und genauen Wertcharakter des siebenten nominalen (*xi*-) Präfixes festgelegt haben, erübrigt, mit Beispielen diesen Wertcharakter, d. i. diesen logischen Inhalt des Präfixes zu illustrieren und zu bestätigen. Die Beispiele entnehmen wir den drei sich innerhalb des Bantu fremden Sprachen, des Sotho, Namwesi, Jaunde.

Sotho *sešomo* Ständer, Grenzhäufe; *soma* stecken, aufpflanzen, Posten stehen (das, wo man steckt, aufpflanzt, Posten steht). *Sethopo* Ziel beim Wettlauf; *thopa* erobern, rauben, kriegsgefangen nehmen (das, wo man erobert, kriegsgefangen nehmen will). *Sevaka* Raum, Stelle, Strecke; *vaka* durch Einschnitte gerade biegen (das, wo man — durch Einschnitte — gerade gebogen hat). *Sevavatzo* Wunder; *vavatza* sich wundern über das, wo man sich wundert). *Sevatala* „Wache, die auf dem Boden liegt, jemand, der auf der Lauer liegt, Spion“; *vatalala* sich platt auf den Boden legen, ducken (der, wo sich platt auf den Boden duckt). *Sephophoti* Egge; *phophotha* eggen, harken, umbrechen (das, wo — man nimmt und damit — den Rasen umbricht). *Sephova* Aushöhlung; *phola* intrans. niederspringen, abspringen (das, wo nieder-, abgesprungen ist); vgl. auch *phorela* intrans. einsinken, z. B. ein Grab, die Haut infolge von Wunde oder Geschwür. *Sekxovetza* Verwundeter *xovala* sich verwunden, verletzen (der wo sich verwundet, verletzt hat). *Seḡḡai* Drechsler; *ḡḡḡa* Höhlngg machen, scharren, dreheln (der, wo Höhlungen macht, scharrt, drehelt). *Seḡḡana* Waise; *ḡḡa* zurückgelassen werden (das, wo zurückgelassen worden ist von den verstorbenen Angehörigen). *Serunyi* Wühlmaus; *runya* aufwühlen, aufstoßen, aufwerfen (das, wo Gänge in die Erde wühlt und Haufen aufwirft). *Sekotopo* Patrone; *koḡa* ein-

drücken, was zu voll ist (das, wo man in den Gewehrlauf hineinstößt), vgl. *koṭopa* „hemmen, hindern. *Seku* Ellbogen; *kuva* biegen (das, wo man einbiegt). *Sekoni* „Koniart Konisprache“; *Mokoni* Angehöriger des Konistammes (das, wo die Vakoni tun, pflegen, sprechen). *Seḫoṣoḫoṣo* „immerwährender Husten“; *ḫoṣa* reiben, raspeln (das, wo es reibt und raspelt).

Namwesi *kityele* „Loch in einer Mauer oder einem Zaun zum Durchschlüpfen“; *-tyeka*, *-tyela* fliehen; vgl. *tyelela* schlüpfrig sein (das, wo man flieht, wo es drinnen schlüpfrig ist). *Kilomelome* Wille; *-loma* nachdenken, denken, beabsichtigen, sinnen, *glauben (das, wo man nachdenkt, eine Absicht hat). *Kilombezi* Bettelei, Bettelsucht; *-lombezi* „durch Betteln aufdringlich, lästig sein; vgl. *-lomba* *bitten, beten, anflehen, anbetteln (das, wo man bittet und lästig wird, immer anfleht). *Kihi* Zwerg; *ihi* klein, kurz (das — Wesen —, wo kurz ist). *Kibala* Einsatz, eingesetztes Tuchlappenstück; *-pala* *stellvertreten (das, wo die Stelle vertritt, wo man für etwas an die Stelle gibt). *Kiliwa* Essen, Nahrung, Speise; *-lya* essen (das, wo man ißt). *Kitega* Brautfrisur; *-tega* eine Schlinge oder Falle stellen, jemanden fangen in der Rede, *durch sein Erscheinen und Benehmen; vgl. *-tega maṣala* jemand reizen, in Versuchung führen (das, wo sie einen [ihn] fängt, gewinnt, einnimmt). *Kitogezi* Paradegegenstand, Prunkstück — besonders in den Kleidern, z. B. die Strümpfe; *-togezya* jemanden zufriedenstellen, jemandes Wohlgefallen finden und auch suchen, sich einschmeicheln; vgl. das frühere Wort (das, wo man jemand zu gefallen sucht). *Kiganza* Handfläche, Handteller — die Finger nicht mit inbegriffen; *-ganza* groß, breit werden, sich verzweigen, ausbreiten (das, wo groß, breit gemacht wird oder ist). *Kifwamganha* „Käfer, der sich, geschlagen, gern tot stellt“; *-fwafwagana* zum Tode erschöpft zusammenbrechen, *-fwafwaganya* jemanden zu Tode hetzen; vgl. *-fwa* tot, sterben (das, wo zusammenbricht, als ob es zu Tode erschöpft sei).

Jaunde: *esobēño* Körperwaschung als „ein religiöser Ritus, um Kranke zu heilen“; *sob* waschen; *ño(l)* Leib (das, wo man den Leib wäscht). *Ebom* Prügel; *bom* schlagen (das, wo man schlägt, zum Schlagen braucht). *Eyemēli* Gewohnheit; *yemēli* feststecken, steif sein (das, wo man — darinnen — feststeckt, steif geworden ist). *Ebon* Schlafzimmer, Ruheplatz; *bō* liegen (das, wo man — darinnen liegt). *Esosok* Geschwätz; *sock* rauschen (das, wo Lärm entsteht). *Esusut* feucht; *sut* Baumwolle (das, wo sich wie frische Baumwolle anfühlt). *Esok* geheime Unterredung; *sok* über jemanden sprechen (das, wo man über jemand spricht, der es nicht hört). *Evoqk* (*evōga*) Besen; *voq* kehren (das wo man — mit — kehrt). *Emomodo* Riese, Waldgeist; *mot* Mensch (das, wo Mensch — Mensch ist). *Etun* Stück; **-tu(n)* kurz (das, wo — zum Ganzen — kurz ist). *Etutun* kleines Stück (das, wo — zum Ganzen — kurz-kurz ist). *Ekēk* Backenzahn; *kēk* Keule (der, wo — unter den Zähnen — eine Keule ist).

Noch sind drei spezifische Fälle von *ḫi*-Bildungen zu erledigen, insofern sie nicht so klar aus unserer Auffassung von *ḫi* zu folgen scheinen; einmal ist es das in manchen Sprachen auffallend häufige Vorkommen von augmentativen *ḫi*-Nomina; dann sind es die Adverbialbildungen oder eigentlich die *ḫi*-Adjektiva; endlich ist es die Verwendung non *ḫi* bei dem nomen numerale, namentlich beim Ordnungszahlwort.

Daß augmentative *ḫi*-Substantiva durchaus verständlich sind, nach der von uns gegebenen Deutung des *ḫi*-Präfixes, haben wir soeben auch mit Beispielen belegt. Da indes der augmentative Sinn — ähnlich wie der deminutive oder der despektive — in der Regel irgendwie auch oder überhaupt eigentlich in dem Stammwort selber enthalten und angedeutet sein muß, so erscheint eine sehr häufige Augmentativbildung mit *ḫi* von vorneherein als unwahrscheinlich; regelmäßig wird die augmentative Bedeutung von Wörtern in einer Sprache doch mit einem Formativ ausgedrückt, das selbst augmentativen Sinn hat oder geben kann. Nun treffen wir aber im Tete zum Beispiel

die augmentativen Nomina regelmäßig mit *ci* (*çi*) präfigiert, während, abgesehen von dem vorgetragenen Bedenken, als gewöhnliches Augmentativpräfix durch das ganze Bantugebiet das dritte (*-i-*) Klassenpräformativ auftritt. Zur Lösung dieser Schwierigkeit bringen wir zwei Gedanken: für das erste scheint uns in den betreffenden Sprachen, wie z. B. im Tete, eine lautliche (phonetische) Vermengung der *çi*-Nomina mit den *-i*-Nomina vorzuliegen; diese Vermengung kann sich auch bloß oder doch hauptsächlich auf die Augmentativsubstantive erstrecken, wie es sich im erwähnten Tete wirklich verhalten würde. Diese Vermengung wäre daraus zu begründen, daß *ci-* (*çi-*) Nomina als Augmentative vorkommen und daß diese Augmentative, weil mehr stamhaft und nicht eigentlich von dem Präformativ abhängig, also gewissermaßen als ursprünglicher, die Augmentativnomina der *-i*-Klasse zu sich gezogen hätten. Der andere Gedanken ist der: wo das *çi*-Präfix zu einem Nomen gesetzt wird, das dadurch keinerlei wesentliche Sinnesalteration erfährt, erscheint dieses *çi* in augmentativer Funktion; denn so fällt der logische Akzent auf das Präfixwort, während er früher auf das Stammwort fallend gedacht wird; man vergleiche z. B. die zwei Ausdrücke: das ist ein Mensch — das ist ein Mensch! Man hätte dann bloß noch ein Unverhältnis: daß nämlich diese Art von Augmentativbildung sich nur in einigen Dialekten findet; indes könnte darin eine jener vielen Unterschiedlichkeiten zwischen Sprache und Sprachen gesehen werden, wie sie innerhalb aller Sprachtypen natürlich sind. Die Sprache ist eben auch Organismus — mehr vielleicht als Mechanismus.

Was an zweiter Stelle die adjektivischen und adverbialen Bildungen mit *çi* anlangt, so erklären sich dieselben aus der nominalen Verwandtschaft von Adjektiv und Adverb einesteils und dem allgemein nicht spezifisch konkretisierenden Charakter des *çi*-Präformativs andernteils. Man vergleiche dazu nur:

Suaheli *kipofu* 1. blind, 2. Blinder, 3. Blindheit; *pofu* des Augenlichtes beraubt; vgl. *pofua* blenden. Ad. 1: das, wo man des Augenlichtes beraubt wird, ist wenn man usw.; ad. 2: der, wo des Augenlichtes beraubt (wird oder) ist (wer des Augenlichtes usw.); ad. 3: das, wo man des Augenlichtes beraubt ist (das des Augenlichtes Beraubtsein).

Dieses *ki* gibt dem Adjektiv *-pofu*, namentlich wenn dasselbe nicht anderswoher präfigiert ist, den Charakter der selbständigen Geltung und Form. Ebenso gering lassen sich die adverbialen *çi*-Formen verstehen, wie ein anderes Beispiel aus Suaheli zeigt:

Kipuku (*kipukupuku*) „zu Haufen, in Menge, in Masse, im Ganzen“; *-pukusa* abschütteln, abwerfen, abreiben (—, wo man abgeschüttelt usw. hat: nämlich da ist es im Haufen, in Menge usw.

Übrigens sind auch in manchen Sprachen *çi*-Verba gar nicht so selten:

Suaheli *kipinda* eines natürlichen Todes sterben; *-pinda* biegen; vgl. *-pindua* wenden, umdrehen (das, wo man sich biegt, zusammenbiegt, umdreht, wenn sich einer biegt usw.; Zustand, wo, in dem ...).

Von hieraus gewinnen wir überhaupt einen weiteren Blick für die Einwertung der bantuischen Präfixwörter; sie sind Wortbildner, die insofern dem Nomen besonders zugehören, als sie es klassifizieren und sich

in dieser Eigenschaft nach ihrer Gesamtheit in einem Systeme begreifen lassen. Inwieweit allerdings das Einzelne dieser Präfixwörter auch als Bildner in anderen Redeteilen steht, hängt von seinem jeweiligen logischen Wertcharakter ab.

An letzter Stelle ist das *xi*-Präfix beim Zahlwort zu betrachten. Um die bezüglichen Bildungen zu verstehen, ist der mehr nominale Charakter des Grundzahlwortes zu berücksichtigen. Dann kann man mit der Verwendung des *xi*-Präfixes zur Bildung der Ordinalia die als Adjektive fungierenden Genetivnomina mancher Sprachen, z. B. des Kamba, vergleichen; um so mehr als analog z. B. im selben Kamba die genetivische Form der Kardinalia als Ordnungszahlwort gilt. In anderen Sprachen des Bantu, z. B. im Tete, kommt die kombinatorische Bildung des Ordinalen aus dem genetivischen *a* und *xi* vor. Im Kongo (Katanga) wird das Ordinale mittels des Relativpronomens gebildet; eigentlich ist diese Bildung ein logisches Äquivalent zur Bildung mit *xi*, das ja gemäß unseren Darlegungen ebenfalls einen wesentlich relativischen Charakter hat; auch im Katanga wird übrigens die genetivische Partikel zur Bildung des Ordinalen mitverwendet. Aus ein paar Redebeispielen mögen diese Bildungen veranschaulicht werden:

Katanga *onti una w'ezole* der erste Baum (Baum, welcher der des eins = vom eins ist oder zum eins gehört).

Banôho *muna wa bôho* das erste Kind (Kind das = es vom eins usw.).

Tete *muti ua-ci-wiri* der zweite Baum (Baum der von = zu dem, wo zwei).

Der Baum, das Kind, denen die Zahl eins bzw. zwei usw. zukommt, sind eben der erste Baum, das erste Kind, der zweite Baum. Die Umbildung des Grundzahlwortes zum Ordnungszahlwort besteht in dem Doppelten einer Präzisierung und einer Relativierung; und dieses Doppelte wird durch präfigales *xi* erreicht. Das Zugehörigkeitsverhältnis wird seinerseits noch besonders mit der Genetivpartikel bezeichnet. Daß indes diese angeführten Bildungsweisen der Ordinalzahlwörter nicht die einzigen und überhaupt nicht einmal die häufigeren sind, sei nur nebenbei erwähnt und durch den Hinweis auf Bildungen mit den zwei anderen Präfixworten *wu* und *ka* erläutert. Dieser letztberührte Umstand kann unsere obige Behauptung von der nicht bloß nominalen Bestimmung und Fähigkeit der bantuischen Präfixwörter noch ergänzen.

Damit sind wir in der Behandlung des siebenten (*xi*-) Klassenpräformativs zu Ende gelangt. Wir haben uns auch darum länger bei ihm aufgehalten, weil man wohl im *xi* ein sehr allseitiges und weitreichendes Formativ der bantuischen Grammatik zu erkennen hat.

Wir haben die drei zuletzt noch berücksichtigten Spezialfälle der *xi*-Verwendung insoweit noch eher berücksichtigt, als gerade sie, scheinbar schwerer mit der gegebenen *xi*-Deutung zu vereinbaren, diese eigentlich beweisen. Wie ließe sich z. B. *xi* im Sinne von „Ding, Art, Sitte“ als Formativ des Ordinalen verständigen? Daneben müßte man überhaupt noch berücksichtigen, daß *xi*, wenn ihm ursprünglich ein streng nominaler, logisch selbständiger Charakter zukäme, dieser ein enger wäre, also keineswegs in jener

Vieldeutung genommen werden dürfte, wie sie bei jenen gang und gäbe ist, welche *xi* tatsächlich als ein *nomen praeformativum* auffassen. Weniger noch ließe sich bei jener substantivischen Deutung von *xi* die relativische (interrogativische) Verwendung dieses *xi* beim Pronomen erklären. Daß aber das pronominale *xi* mit dem gleichlautenden nominalen Klassenpräfix identisch ist, halten wir um so weniger für zweifelhaft, als einerseits die Formen stets dieselben sind und anderseits, eben nach unserer Deutung, das *xi* in beider logischen Funktion ring und ganz entspricht¹.

(Fortsetzung folgt.)

¹ Man vergleiche z. B. aus dem Kikami: *chidodō* = etwas wenig (das, wō = was klein, gering ist); in Kikami lautet die gewöhnliche Form des nominalen Klassenpräfixes gleicherweise *chi*.

La vie chinoise dans la province de Kan-sou (Chine).

Par le P. J. DOLS, C. M. I., missionnaire à Fou-kiang, Kan-sou.

(Suite.)

IV^e Partie. — Fêtes et Usages pendant le courant d'une année.

1^o CHAPITRE:

Le pays et la ville de Fou-kiang.

1^o Pourquoi parler de ce pays et de cette ville.

Dans tout ce qui va suivre, je me propose de relater les usages, les cérémonies, les superstitions, les fêtes en vogue, pendant le courant de toute une année, chez le peuple chinois de la province de Kan-sou; mais surtout ceux des usages en vogue dans les préfectures ou sous-préfectures où j'ai résidé plusieurs années, où j'ai fait la mission.

Car là, en prêchant la religion catholique, toujours en contact avec le peuple, j'ai eu l'occasion de faire des observations plus détaillées et plus exactes qu'ailleurs où je ne me suis arrêté que quelque temps.

Les stations de ma mission sont les suivantes: au nord de la province, j'ai résidé dans la préfecture de Leang-chow; à l'est, dans celle de Ts'ing-yang-fou; au sud, dans celle de Ts'in-tchow; à l'ouest, dans celle de Kong-tch'ang. Parmi toutes ces résidences, c'est celle de Fou-kiang, sous-préfecture dépendant de la préfecture de Kong-tch'ang, où j'ai pu faire la plus grande partie de mes observations que je vais publier ici.

Il sera avantageux de faire précéder à cette relation une courte description du pays et de la ville de Fou-kiang afin de donner, en quelques lignes générales, une idée de l'ambiant dans lequel se passe tout ce que je vais relater.

2^o Hydrographie du pays.

La ville de Fou-kiang, ma résidence actuelle depuis six ans, est, comme j'ai déjà dit, dépendante de la préfecture Kong-tch'ang. Elle se trouve au sud-est et à six journées de la capitale du Kan-sou, Lan-chow-fou, et à deux journées de celle de la préfecture Kong-tch'ang.

La préfecture est située dans une grande, belle vallée fertile, irrigée par le fleuve *Wei*, ou communément nommé *Ju*.

Le fleuve jaune (*Hoang-ho*) traverse la province du Kan-sou du sud-ouest au nord-est, à travers un lit, encombré de roches, ayant à sa gauche de longues chaînes de montagnes, et à sa droite vers le sud-est, le grand plateau de Loess raviné par le fleuve *Wei*; ce dernier fleuve traverse la région sud-est de cette même province.

Ses sources sont près de la ville Wei-yuen d'où il tire son nom, à 3 journées de distance de la ville de Fou-kiang. Il passent par les villes Kong-tch'ang et Ning-yuen à 10 heures de la ville de Fou-kiang.

A partir de Kong-tch'ang, le fleuve reçoit trois affluents et devient par cela une grande rivière, et là, comme on peut voir sur le photo I, il prend, avant d'entrer dans la vallée de Ning-yuen et dans les rochers, des cours

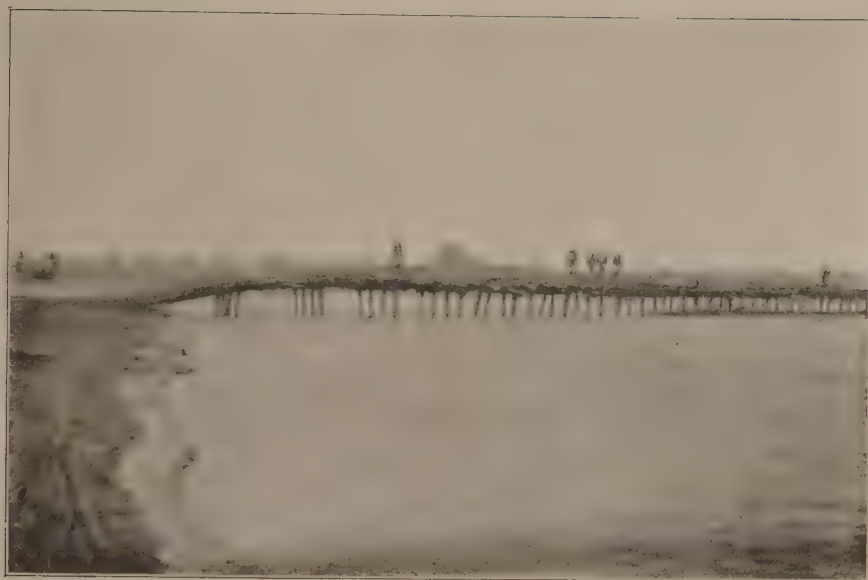


Photo du P. Dols.

Anthropos XII-XIII.

Photo II: Pont rustique près de la ville de Fou-Kiang (Kan-sou).



Photo du P. Dols.

Anthropos XII-XIII.

Photo III: Pont rustique sur le fleuve Wei (Kan-sou).

bizarres et tortueux. Près de la ville de Ning-yuen, bâtie sur les bords du fleuve, on le passe en barquette pendant l'été, mais les animaux doivent le traverser. Pendant l'hiver, comme le photo II le montre, on y jette un pont rustique; de même le photo III donne une idée des ponts rustiques jetés sur le fleuve dans la vallée de Fou-kiang.

Le fleuve arrivé dans la vallée de Fou-kiang, et près de la ville, a déjà une largeur de 40 m, et en été il est souvent difficile et même dangereux



Photo du P. Dols.

Anthropes XII—XIII.

Photo I: Le fleuve Tu (Wei) en quittant la vallée, avant d'entrer dans les rochers, prend des cours bizarres.

de le passer, à cause de l'instabilité du lit, formé du sable, et des cours rapides. Il n'y a pas encore ici des bateaux, il faut traverser le fleuve.

A une distance de trois heures de la ville de Fou-kiang, le fleuve entre dans les rochers, voir le photo IV. Là il reçoit deux affluents à partir de la ville de Ts'in-chow; le fleuve est très large, surtout en été, il faut le passer en bateau, comme le photo V montre, tandis qu'en hiver, on y jette un pont

rustique ayant une longueur de 50 à 80 m, selon la largeur du lit et des eaux voir le photo VI.



Photo du P. Dols.

Anthropos XII—XIII.

Photo IV: Le fleuve Wei à l'entrée dans les rochers (Kan-sou).



Photo du P. Dols.

Anthropos XII—XIII.

Photo V: Bateau sur le fleuve Wei (Kan-sou).

Ce pont rustique, pour ainsi dire, modèle des autres, est construit ainsi comme on le voit sur le photo VII. De distance à distance, 5 m à peu près, on fixe dans le sol du lit des piliers. Ce sont des branches d'arbres coupées.



Photo du P. Dols.

Anthropos XII—XIII.

Photo VII: Détail d'un pont rustique sur le fleuve Wei (Kan-sou).



Photo du P. Dols.

Photo VI: Pont rustique au Kan-sou.

Anthropos XII—XIII.

Chaque branche est, pour m'exprimer ainsi, bipède, donnant la stabilité contre les cours rapides. Ces piliers sont soutenus en haut par une poutre formant avec les piliers un échafaudage. Les échafaudages sont soutenus, l'un par l'autre, par trois poutres, dont une au milieu et les autres des deux côtés. Au dessus des trois poutres se trouvent de distance à distance des bâtons, sur lesquels se trouvent des bottes de paille du sorgho, mélangées avec de la boue. Voilà la structure primitive de ces ponts rustiques. Il faut toujours des gens pour réparer ces ponts, car chaque jour, après le passage d'un foule de gens, d'animaux chargés de lourdes charges, il y a toujours des éboulements.



Photo du P. Dols.

Anthropos XII—XIII.

Photo VIII: Basques sur le fleuve Wei (Kan-sou).

Ces ponts restent là depuis le mois de novembre jusqu'au mois de mai ou d'avril.

Le fleuve Wei en entrant dans la province du «Chen-si» est encore à 1.80 m de profondeur; il devient navigable à partir de la ville Sieng-king, à 4 heures de la capitale Si-ngan. De là jusqu'au coude du fleuve jaune, il est sillonné de barques d'une faible tirant d'eau; il est large, mais il manque de profondeur. Voir le photo VIII, des barques, chargées de charbons.

3° La vallée du Wei.

Revenons à la vallée de Fou-kiang. A droit et à gauche se dressent comme d'énormes remparts, la masse d'une double chaîne de montagnes, avec des ravins profonds, des gorges étroites, des pyramides, des orgues, qui dessinent leurs lignes noires le long de ces parois, donnant à leur physiognomie un aspect de formes indécises, de contours fuyants. On se demande, à voir cela,

à quels gigantesques efforts ont été soumis ces flancs, défoncés ici, saillant là-bas; redressés en crête, moulés en mamelons, ou coupés en talus.

En escaladant ces montagnes, on voit se dresser, à fur et à mesure qu'on monte, de nouvelles masses, de nouveaux pics, de nouvelles chaînes. Et le matin, quand le soleil brûlant plus vif, plus éclairant que dans le nord de l'Europe, éclaire ces montagnes imposantes et majestueuses, on se croit aux bords de la mer, mais d'une mer orageuse: aussi loin que l'œil porte, on voit les chaînes et les pics des montagnes s'élevant et se baissant, ressemblant aux vagues impétueuses, fouettées par les orages.

Jetez du haut de ces montagnes un regard sur la vallée. Le coup d'œil est pittoresque, surtout en été; dans le fond, coule le fleuve, dont les eaux brillent, étincellent et éblouissent. A ses pieds, vous avez la ville avec ses quatre tours flanqués vers les quatre régions, et ses faubourgs, cachés comme au milieu d'un parc immense, verdoyant, planté d'une foule d'arbres aux couleurs de toutes les nuances, parcouru des ruisseaux en tout sens pour irriguer les terres cultivées et les jardins potagers. Les tiges de blé doré s'unissent aux grappes fines du sorgho, au millet jaune et aux légumes variés. Ce qui donne surtout un aspect délicieux, ce sont les immenses champs cultivés de pavot, dont les fleurs ouvertes en couleurs variées ressemblent à des parquets, semblables aux champs des tulipes et des jacinthes en Hollande. Voir le photo IX, tandis que le photo X montre le moment de la récolte du pavot, pour en faire de l'opium. Toutes ces fleurs si pittoresque cachent dans leur cœur un venin terrible, faisant annuellement des ruines matérielles et spirituelles. Heureusement que les mandarins s'opposent énergiquement à la culture du pavot, et j'espère que l'année prochaine, le peuple ne sèmera plus le pavot. On ne peut guère se faire une idée des ravages que fait la culture de ce drogue infernal.

Au milieu des champs fleuris, on voit partout des fermes, entourés des vergers, spatieux et grands. Les fruits qu'on cultive, sont les poires, les pommes, les prunes, les noix, les abricots, les pêches, les grenades, les kakis et des raisins.

Des deux côtés des rivières, et des ruisseaux pour irriguer les terres, sont plantés des peupliers, des saules; en certaines distances sont bâties sur ces ruisseaux des moulins à eau, voir les photos XI et XII.

La vallée est fort peuplée; à chaque pas on rencontre des villages, et des bourgades adossées aux flancs des montagnes et des cavernes creusées dans le «loess», voir photo XIII et les photos XIV, XV.

Le photo XVI a été pris d'en haut d'une montagne, donnant une vue sur la ville. Sur l'avant-plan, on remarque des maisons et des cavernes, et puis, dans le fond, les faubourgs et un coin des murs de la ville.

Le photo XVII donne une vue sur un coin de la ville.

A part, par ici par là, quelques maisons, quelques forteresses bâties sur les cîmes des montagnes, contre l'invasion des Mahométans, il y a 30 ans et plus, et quelques temples, environnés des arbres et des bosquets de lilas. Les montagnes, surtout celles regardant le sud, ont une physiognomie triste, morne, en comparaison de la vallée si pittoresque. Les beaux forêts ont disparu, la végétation luxurieuse du sol, qui prospérait à l'abri du feuillage, n'ayant pu



Photo du P. Dols.

Anthropos XII—XIII.

Photo IX: Champ d'opium dans la vallée au Kan-sou.



Photo du P. Dols.

Anthropos XII—XIII.

Photo X: Récolte de l'opium au Kan-sou.



Photo du P. Dols.

Anthropos XII—XIII.

Photo XI: Moulins à eau dans les montagnes, Hoi-Siou (Kan-sou méridional).



Photo du P. Dols.

Anthropos XII—XIII.

Photo XII: Moulin à eau (Kan-sou).



Photo du P. Dols.

Anthropos XII—XIII.

Photo XIV: Un village dans la vallée au Kan-sou.



Photo du P. Dols.

Anthropos XII—XIII.

Photo XV: Maisons adossées au flanc des montagnes dans la ville de Fou-Kiang (Kan-sou).



Photo du P. Dols.

Anthropos XII—XIII.

Photo XVII: Maisons adossées au flancs des montagnes
dans la ville de Fou-Kiang (Kan-sou).



Photo du P. Dols.

Anthropos XII—XIII.

Photo XVI: Coin de la ville de Fou-Kiang (Kan-sou).

résister aux âpretés du soleil dardant, et en mourant, elle l'a abandonné à l'action du ruissellement, les pluies ont emporté la terre végétale, et les torrents hâchant les montagnes en tout sens entraînent, an par an, des masses de terres, et les torrents entraînant les éléments ont produit des pyramides, des colonnes coiffées, des orgues et autres „chinoiseries“, dirait LOUIS VEUILLLOT.

4° La ville de Fou-kiang.

Comme d'ailleurs toutes les villes chinoises, la ville de Fou-kiang est construite sur le même plan, entourée de quatre murs, percées de quatre grandes portes, surmontées des tours à étages superposés. Les murs crénelés ont une



Photo du P. Dols.

Anthropos XII—XIII.

Photo XIII: Transport des chars, des porteurs de coton sur la route.

hauteur de 16 *m* sur une largeur de cinq, ayant une circonférence de sept lieues; ils sont faits de pisé, entourés d'une fosse large de 5 *m*.

Les portes sont fermées pendant la nuit. Elles sont en plein cintre, leur voûte est humide. A l'intérieur des portes sont des cages suspendues aux murs, dans lesquelles sont exposés des souliers, des bottes, sales et souvent en pourriture. Ce sont des souvenirs laissés au peuple par un mandarin intègre.

Un mandarin aimé du peuple, quand il quitte sa charge, et au moment de partir pour la capitale, en attendant un nouveau poste, des délégués du peuple lui ôtent ses bottes, et lui font présent d'un pair nouveau. Les vieilles bottes vont être mises dans un cage.

Sous la voûte humide, s'installent des marchands, étalant leurs marchandises, là dorment pendant la nuit des mendiants, cherchant un abri. Aux portes de la ville, on voit les condamnés du prétoire, portant leurs instruments de supplice, l'un porte la cangue au cou; même peut-on voir les deux têtes de

deux condamnés mises dans une et même cangue; on y voit des exilés traînant aux jambes leurs chaînes, ou bien des bâtons de fer liés avec une chaîne au cou et à une jambe. Les uns jouent, accroupis à terre, d'autres se promènent la tête prise dans leur échelle.

Voilà la misère et les récompenses étalées aux portes.

Entrons en ville. Selon l'orientation des portes courent quatre rues parallèles, formant au milieu un carrefour où se tient un marché. Les magasins et les boutiques se trouvent sur ces quatre rues.

Trois choses donnent à une rue sa physiognomie unique: une foule d'arcs et de stèles, des magasins en couleurs criantes avec le nombre des enseignes, et une odeur infecte planant sur toute la ville.

Je ne veux pas parler des magasins superbes, décorés avec un grand luxe de sculpture, de dorure, et du vernis, et une étude intéressante à faire, serait celle-là, des enseignes. Chaque boutique a la siene: on peut admirer de belles planchettes laquées, sur lesquelles se trouvent aux grands caractères rouges, noires, dorés, gravés le nom du magasin, des sentences, des desseins, comme des bottes, des chapeaux etc.

La boutique pour étaler et pour recevoir les marchandises, est une chambre ouverte. Autant qu'il y a d'espaces entre les colonnes, autant il y a des portes, ou plutôt des battants, qu'on ferme la nuit et qu'on ôte le jour. La boutique fermée la nuit, voilà un cage sans fenêtres, avec une petite porte dans le fond.

A quelques pas de l'entrée, sur la longueur de la boutique, se trouve le comptoir. Pour entrer dans la boutique, il faut sauter par dessus le comptoir. Dans un coin se trouve sur une table l'image ou la tablette de l'esprit des richesses devant laquelle on brûle de l'encens, ou une lampe à huile puante. Dans un autre coin, on voit un lit en briques pour y dormir et garder la boutique la nuit. Dans le fond, on voit, étalées sur des tablettes des marchandises. Mais à peu près toutes les boutiques sont des bazars, où pêle-mêle on trouve toutes sortes de marchandises, du vinaigre, du papier, des pipes, de la toile, des cercueils, des alumettes, des bâtonnets d'encens, etc.

Entrons-y. A votre arrivée, le patron, assis ou couché sur le lit, occupé à fumer de l'opium, et les employés se lèvent; on vous invite à vous asseoir; tous sont affairés, soit à vous présenter la pipe à eau, après avoir essuyé au revers de la manche l'extrémité du tuyau à mettre dans la bouche, soit à vous offrir le thé. Le patron cause des choses nouvelles, on vous montre tout; vous ne feriez impatienter personne, si vous vous fâchiez, si vous n'achettiez rien; peu leur importe, on vous reconduit avec la politesse la plus aimable.

Quant à l'achat des objets de valeur, le marché se conclue à la manière des Juifs, l'achat se fait dans les manches.

L'acheteur met sa main dans les manches du vendeur. En causant, il prend l'index de la main du vendeur, c'est-à-dire qu'il offre 10, 100 ou 1000 francs. Non, dit l'autre. L'acheteur prends l'index et le doigt ensemble. — C'est cela, répond le vendeur: L'achat est conclu, l'objet est vendu pour 20, 200 francs.

Les 3 doigts pris ensemble indiquent la somme de 30, les 4 doigts celle de 40, toute la main prise du vendeur indique la somme de 50. Le pouce et le petit doigt ensemble représentent la somme de 60; mettant sa main dans la paume du vendeur, veut dire la somme de 70; le pouce et l'index ensemble indiquent la somme de 80. Quand l'acheteur touche avec le pouce et l'index unis le premier doigt du vendeur, il indique la somme de 90.

Les rues de la ville sont étroites et pourtant, comme on voit sur la photo XVIII, les marchandises sont étalées devant les magasins sur les trottoirs, et même on les étale encore dans la rue même.

Une foule de restaurants et de vendeurs du vin de riz se tiennent en plein air ou circulent dans les rues. Dans une caisse, attachée à une extrémité d'un bâton, se trouvent les ustensiles, des assiettes, des tasses, des



Photo du P. Dols.

Anthropos XII—XIII.

Photo XVIII: Vendeurs dans la rue, Fou-kiang (Kan-sou).

bâtonnets à manger, des légumes, de la farine, des épicerie, etc.; dans une autre caisse, à l'autre extrémité, se trouve une marmite, et un réchaud avec du feu dedans. Voulez-vous manger, le «restaurant» s'arrête, commence à rallumer le feu, et quelques instants après, vous mangez délicieusement pour la somme de 50 centimes; ces gens là avec tout leur appareil, de même les barbiers et vendeurs du vin, courent les foires et les villages, souvent à des journées de distance.

Sur un coin d'une autre rue, vous verrez plusieurs barbiers, exerçant leur métier. Eux aussi portent avec eux tout le nécessaire, pour vous raser la tête, et vous peigner la tresse, contenant réchaud, un plat à barbe, rasoirs, peignes; le tout se trouve dans une petite armoire d'un demi mètre de hauteur, servant en même temps comme tabouret pour s'asseoir pendant l'opération.

Là bas, presque au milieu de la rue, vous verrez assise une vieille femme sâle, dégoûtante. Elle est occupée à frire dans de l'huile bouillante, des gâteaux. Tantôt elle prend des charbons de bois, qu'elle met de ses mains dans le réchaud, puis, avec ses mains sâles, elle prépare la pâte et jette les gâteaux dans l'huile et gracieusement elle vous les offre.

Sur les coins de plusieurs rues, des forgerons travaillent près de leurs fours. En plein air, les tailleurs, les cordonniers travaillent, les uns assis devant une table, les autres accroupis par terre.

Il ne faut pas oublier les marchands des légumes, installant leurs marchandises sur le pavé des rues; et le passage pour des animaux portant des céréales, du chauffage, et des hommes est étroit, 9 m au plus. Un auto ne saurait pas rouler.

Ajoutez à tout cela des gamins, des gens courant les rues, les uns vendant des alumettes, les autres du pain, puis d'autres encore des fruits, et vous aurez une idée vague de la vie dans une rue chinoise. Le Chinois est né marchand, tout le monde fait le commerce, les grands et les petits, les riches et les pauvres.

Le matin, on voit des enfants de dix ans acheter des objets pour une valeur de 50 à 80 centimes, et pendant toute la journée, ils parcourent les rues pour les vendre d'un prix plus haut. J'avais donné quelques figues à une fille de neuf ans. Au lieu de les manger, elle court les rues pour les vendre.

Dans les ruelles désertes, où il n'y a pas de commerce public, on peut entendre le son du tambour, ou d'une flûte. La dernière c'est un aveugle qui la joue, qui passe pour dire la bonne aventure aux femmes; l'autre c'est un marchand, un colporteur. Il port sur l'épaule droite, à un bâton deux caisses, contenant des articles de toilette féminine, de faux petits pieds en bois, des miroirs, des aiguilles, du fil, du fard.

Pendant les soirées, et jusqu'à une heure bien avancée, les petits restaurants et les vendeurs de pain et de fruits s'installent dans les rues, assis auprès de leur appareil, munis d'une petite lanterne. Des gamins courent les rues, criant: «achetez des poulets rôtis, du pain» etc. Les acheteurs sont pour la plus grande partie des fumeurs d'opium, sentant la nuit le besoin de manger.

Des types, d'une pire espèce courant les rues sont les mendiants. Regardez le mendiant, sâle au plus haut degré, jamais il ne se lave, la chair de son corps ressemble fort bien à la peau d'un crapaud, ses cheveux croissent en désordre, jamais peignés, son corps est enveloppé dans une vieille natte de lambeaux, couvrant par ici par là le corps. Sa tête porte un vieux chapeau de paille, dont ne restent que les bords. Dans les mains, il tient le pot des mendiants, servant et à y mettre le pain mendié, et à y bouillir de l'eau chaude, et pendant l'hiver à y mettre des charbons pour chauffer son corps et son cœur pendant la nuit.

Le mendiant dort partout, sur le seuil des maisons, dans un coin quelconque de la rue, sous les portes de la ville, et quand ils sont plusieurs, ils cherchent un abri quelque part dans une grotte, un temple, ou dans une maison en ruines, et là ils passent la nuit à fumer de l'opium.

Pendant l'hiver rigoureux, le mendiant passe la nuit aussi sous la belle étoile, et plusieurs fois j'ai trouvé le matin des mendiants endormis, pendant



Photo du P. Dols.

Anthropos XII—XIII.

Photo XX: Type de mendiant (Kan-sou).



Photo du P. Dols.

Anthropos XII—XIII.

Photo XIX: Deux mendiants fumeurs d'opium le matin dormant sur le seuil d'une porte de maison (Kan-sou).

un froid intense, à peine couverts, couchés auprès d'une boutique. Sur le cœur, pour ne pas geler de froid, il dépose le pot à feu, car, dit-on, le feu tient le sang en circulation.

Voilà deux mendiants (photo XIX) dont j'ai pris un instantané le matin, ayant passé la nuit couché dans un coin sous la belle étoile. L'un couvert en haut seulement, les jambes sont à nues, dort encore, l'autre a du plaisir, riant à bouche ouverte, il est occupé à fumer de l'opium.

Le photo XX représente un type de mendiant tenant le pot à feu dans ses mains. Le mendiant est paresseux au plus haut degré, il n'aime pas à travailler, il gagne assez pour vivre et pour satisfaire à la passion de l'opium. Le peuple lui donne assez, car il est craint, et sa vengeance est terrible. Pour lui, la mort est chose de rien, s'il sait qu'il se sera vengé, lui, qui mène une vie de chiens. Si le chef d'une société de mendiants jugera nécessaire de prendre quelque part une vengeance, quelqu'un des mendiants se dévouera, en se donnant la mort dans la cour de celui auquel on veut se venger, ou bien on tâche d'y mettre un cadavre quelconque, et voilà que tous crient au meurtre; car le patron de la maison est responsable de tout ce qui arrive de fâcheux à d'autres sur son domaine.

Le mendiant est voleur, c'est chose naturelle, on lui lance la malédiction suivante: «*Keou tsiang teng-tchan, sin tsai you chang.* = Le chien se tient près de la lampe à huile, mais son cœur est fixé sur l'huile, c'est-à-dire: Le mendiant se tient à la porte, mais son cœur est fixé aux objets, qu'il tâche de voler.»

Pour injurier un mendiant, on lui lance encore la malédiction suivante: «*T'i-ti koan-koan-tze, ho pien tseou, pie song ki ni fan li.* = Prenez votre pot de mendiant, allez-y avec aux bords de la rivière, je vous donnerai à manger un crapaud.» Le crapaud est le symbole de l'impureté (bâtard).

J'ai dit que le mendiant est paresseux; oui, il aime mieux à crêver de faim que de travailler. Deux mendiants arrivent chez moi pour mendier. Je leur dis: «Pourquoi ne pas travailler? Allez, je vous donnerai une bonne somme, si vous allez porter de l'eau pour arroser mon jardin.» Deux fois ils ont été à la rivière chercher de l'eau; à la troisième fois, ils refusèrent d'en porter encore, disant que le travail était trop dur, qu'ils aimeraient mieux à mendier.

Le mendiant n'est pas à plaindre, personne a compassion de lui. Comme il a vécu misérablement, il meurt aussi misérablement, délaissé, sans famille. Plusieurs fois j'ai trouvé le matin, même dans les rues, le cadavre d'un mendiant mort pendant la nuit. Le matin, un des policiers arrive, fait faire un trou, et le cadavre y est jeté. Voilà les funérailles du mendiant.

Le peuple ici dans la contrée, est religieux ou religieusement superstitieux, car nulle part, j'ai vu faire tant de choses superstitieuses, mêlées au culte des esprits qu'ici.

Le peuple ne vit pas dans l'abondance, et les paysans surtout doivent travailler durement pour passer la journée, eux et leurs familles. Cela surtout en hiver. Une foule de familles ne mangent pendant l'hiver qu'une fois par jour. Le peuple vit des produits de la terre et du chauffage.

Tous les deux jours, il y a des marchés ici en ville, alors viennent les paysans de quatre à huit heures de distance de la ville pour vendre des céréales et du bois de chauffage qu'ils coupent le jour avant.

Il y a tous les deux jours un marché des céréales, du chauffage, des légumes, des cochons, des moutons, des souliers de cuir, faits grossièrement, et que les paysans achètent seulement; il y a, surtout pour l'export, le commerce des objets faits du coton: des bas, des ceintures, des nattes, etc.

2° CHAPITRE:

Généralités sur les fêtes.

1° Caractère général des fêtes.

Dans le traité à suivre, je suivrai la méthode du R. P. WIEGER dans son article «Usages», mais je donnerai une foule de détails spéciaux pour le peuple du Kan-sou.

Les fêtes et les solennités ont tout à la fois un caractère religieux et national, car de tous les temps chez tous les peuples, des fêtes ont été célébrées soit pour satisfaire le besoin religieux du cœur humain soit pour conserver des événements historiques ou mythiques d'un peuple.

Et cette origine, dit P. NICOLAY, ne saurait être contestée. Les fêtes, même les profanes, tant chez les païens que chez les chrétiens sont souvent des réjouissances dégénérées, pieuses au début. Pour attirer des adeptes, on organisa des cérémonies, des mises en scène, des divertissements, et ces fêtes se confondent souvent avec ces amusements, dont la licence fut poussée jusqu'au scandale.

Comme en Egypte, la plupart des réjouissances rappelaient une épisode de la vie des dieux, de même en Chine. Pour honorer une grande partie des esprits, des dieux ou des déesses, on chante en leur présence, et devant les temples, des comédies, souvent en rapport avec l'esprit ou dieu dont on célèbre l'anniversaire. Et cela pour faire attrayants les jours consacrés au culte d'un esprit, et surtout, comme me disaient des bonzes et des gardiens des temples, pour attirer des adeptes, il faut des comédies, des divertissements. De loin arrivent une foule de marchands, et voilà des «Kermesses».

Presque partout, mais pas toujours, on tient lors des jours consacrés au culte des esprits auprès des temples, des marchés de bêtes, voilà les foires.

Les solennités religieuses accompagnées des spectacles, et d'amusements se confondent avec elles et dégénèrent parfois, comme on peut voir ici dans la province du Kan-sou, jusqu'au scandale.

Ici dans la ville de Fou-kiang, p. ex., on fait des veilles pour honorer des esprits des dieux et surtout des déesses. A la tombée de la nuit, le peuple se réunit dans la pagode. Pas seulement les hommes, mais les femmes et les jeunes filles bien mises, fardées, y mettent toute la nuit à faire des offrandes, à s'amuser, à voir des comédies et à assister aux manœuvres et aux danses frénétiques des possédés nommés *se-kong-tze* ou *ma-kio*. Certes, la plupart des comédies représentant des faits historiques, des scènes mythologiques de la vie des dieux ou déesses, contiennent presque pas des choses choquantes, mais ce sont les acteurs et surtout les hommes jouant les rôles des femmes,

qui, pour plaire au peuple, interlacent des allusions obscènes, font des gestes déshonnêtes. Puis les danses des possédés, en l'honneur d'une déesse quelconque, sont assez choquantes.

On rit des bons-mots, on rit des allusions obscènes, et la foule, hommes et femmes, restent à circuler pendant toute la nuit dans une demie-obscurité.

2° Confraternités religieux-civiles.

Deux fois par mois, le premier et le 15^{ième} jour, le peuple rend un culte public aux principaux esprits de la ville. Les commerçants se réunissent en ces jours en assemblée, tant pour honorer l'un ou l'autre esprit, tant pour leurs intérêts propres. Voilà des sociétés, ayant un but mixte, religieux et civile, nommées «sociétés de secours mutuel».

Chaque temple dans la ville de Fou-kiang a sa société (*hoei*), société de la déesse *Koan-in*, celle de l'esprit du feu, celle de l'esprit du sol, etc.

Ces jours mentionnés, devant les pagodes on voit, arrangées sur une table, les choses suivantes. Devant une tablette qui est le siège de l'esprit honoré, on remarque des cierges, des bâtonnets d'encens, une sonnette; à côté de la table siègent deux membres de la dite société. Devant eux, sur une petite table, se trouve une feuille de papier de couleur diverse, en rapport avec celle de l'esprit honoré. Par exemple: la couleur propre à l'esprit du feu est la couleur rouge; la feuille de papier sera de couleur rouge. Sur la feuille de papier se trouvent autant de carrés qu'il y a des membres. Une société consiste de 30 à 200 membres.

Chaque membre, après avoir donné la prostration à la tablette, siège de l'esprit, et brûlé des bâtonnets d'encens pour adorer l'esprit, dépose sur un des carrés 120 sapèques, soit environ 50 cents. Dans le cas où la société consistait de 50 membres, la somme totale était donc 6000 sapèques (ou six ligatures).

En voici maintenant le but religieux et civile. Une partie, soit 20 sapèques par tête, viendra à l'esprit pour l'entretien du temple, donc 1000 sapèques, et l'autre somme revient aux membres, mais chaque membre n'a le droit de toucher qu'une fois la somme, soit 5000 sapèques ou cinq ligatures.

Quand les carrés sont pleins, on jette les dés, et celui qui, n'ayant pas encore touché la somme, aura les grands nombres des points, touchera la somme de 5000 sapèques. Dans le cas où quelqu'un voudra, ayant besoin de l'argent, toucher la somme, il déclarait son cas aux membres, qui lui donneraient la somme.

Un Chinois peut facilement avec une somme de 30 à 50 francs commencer un commerce prospère.

Quand tous auront touché la somme, la société doit se former de nouveau, il faut élire un nouveau président, on établit des règles selon les circonstances. Ces sociétés marchent bien, ici en ville, ce sont les petits commerçants qui en profitent le plus. — Il y a des époques où les familles se réunissent dans des banquets pour accueillir les âmes des ancêtres, invitées à prendre part aux repas et aux fêtes¹.

¹ Voir III^e Partie: Funérailles, «Anthropos» XII—XIII (1917—1918), p. 239 s.

3° Le calendrier.

Ouvrez le calendrier impérial, il invite le peuple chinois à la vie religieuse. Des esprits président à l'année, aux mois, aux jours et aux heures; il indique quels sont les esprits protecteurs d'une telle préfecture ou sous-préfecture, quels sont les esprits des régions et des éléments, quelles étoiles fastes ou néfastes prédominent pendant l'année et tout cela avec les dates nécessaires, quand et comment et quels sacrifices il faut offrir. Le peuple vous récite à chaque mois des quatrains, en rapport avec l'esprit qui préside, et les usages des mois.

Un aperçu tiré des chroniques de la sous-préfecture de Fou-kiang concernant les fêtes et les usages.

Pour que le peuple — paysans et lettrés, et les gens illettrés — sache ce qu'il faut observer, nous en donnons quelques rites.

Il faut pendant la douzième lune cuire du riz, et en distribuer aux pauvres, cela en mémoire de l'esprit *tschen-ts'ong* (voir plus loin: la légende).

Le premier jour de la première lune, il faut faire des sacrifices aux ancêtres.

Le jour du *tsing-ming* (lumière pure 5 avril), il faut renouveler les tombeaux, y faire des offrandes, brûler des habits pour l'été.

Dans le premier mois de l'hiver, il faut brûler sur les tombes pour les défunts des habits chauds. A l'aîné de la famille incombe le devoir d'arranger et de faire les offrandes. D'un cœur pieux et généreux, il doit brûler des lingots d'argent. Le jour nommé *yuan-ming* c'est-à-dire le 15^{ième} jour du premier mois, il faut visiter les temples, brûler de l'encens, et cela pour le repos des ancêtres et pour écarter de la famille des influences néfastes, causes des maladies, des épidémies (*k'i*). Le deuxième jour de la deuxième lune, il faut exorciser les insectes, et il faut en ce but jeter partout des cendres, dans la maison, sur les lits, et dans la cour. Le cinquième jour de la cinquième lune, il faut se mettre sur la natte, c'est-à-dire il faut inviter ses amis à venir boir du vin nommé *hiong-hoang-ts'ieou*, et cela pour écarter les insectes et les maladies.

Pendant la sixième lune, il faut faire des processions (*hing-hiang*), c'est-à-dire il faut se rendre d'une pagode à l'autre, il faut adorer Bouddha, lui faire des prières et des offrandes.

Dans la soirée du septième jour de la septième lune, il faut rendre un culte à la déesse astrale *Niou-si*.

Dans la soirée du huitième jour de la huitième lune, il faut adorer la lune, lui faire des offrandes, des fruits, des melons et des raisins.

— Sans beaucoup de dépenses il faut faire les mariages. Il faut, pour les fiançailles, un entremetteur; il doit, sur du papier rouge, écrire le contract solennel. Il faut, sans beaucoup de dépenses célébrer les anniversaires des parents, selon les rites il faut faire les funérailles des parents etc. (voir IV^e Partie: funérailles).

4° La chronologie.

Donnons une esquisse rapide sur la chronologie qui préside aux différentes divisions du temps.

La division du temps est basée sur la marche des deux grands principes fort et faible: le soleil, le grand mâle, et la lune, la grande femelle.

Les mois sont lunaires. Le premier jour du mois est celui durant lequel a lieu la nouvelle lune à Peking, et la première lunaison est celle pendant laquelle le soleil entre dans le signe des Poissons (vers le 19 février); donc le commencement de l'année peut varier entre le 20 janvier et 19 février, en ouvrant la saison printanière.

L'année renferme ordinairement douze lunaisons, c'est-à-dire 354 ou 355 jours. Quand le retard sur l'année est devenu tel que la 13^{ième} lunaison ne concorde plus avec le signe des Poissons, on y intercale un 13^{ième} mois, nommé *joen-yué*, et l'année comprendra 383 ou 384 jours.

L'année est divisée en quatre saisons, avec leurs 24 stations du soleil (*eul-che-se-ts'ie*) qui sont une subdivision de l'année solaire. Tandis que les saisons européennes commencent aux équinoxes et aux solstices, les saisons chinoises sont réparties symétriquement aux équinoxes et aux solstices, de sorte que p. e. l'équinoxe du printemps est le milieu du printemps.

De ces stations les Chinois font avec raison grand usage pour tout ce qui concerne l'agriculture (Calendrier de Zikawei 1911).

L'année est divisée en quatre saisons, les mois le sont en trois décades.

Le commencement, le milieu, la fin des saisons s'appellent *mong*, *tschong*, *ki*. Les noms du printemps, de l'été, de l'automne, de l'hiver sont *tsch'oen*, *hia*, *tsieou*, *tong*.

Le mois, divisé en trois décades, se nomme *hoan* «changer»:

La première décade *chang-hoan* le premier (de changer), la deuxième décade *tschong-hoan* le milieu (de changer), la troisième décade *hia-hoan* le bas (de changer).

Voici d'où vient cette nomenclature de «changer» *hoan*. Le ministre Li de la dynastie des Han (206 av. J. Chr. à 265 ap. J. Chr.) était tellement surchargé d'occupations qu'il n'avait pas le temps de retourner chez lui pour «changer» d'habits. A des intervalles de dix jours, il faisait venir de chez lui des habits de rechange. En souvenir de ce fait, on a divisé les mois en décades, qu'on nomme «changer» *hoan*.

3^o CHAPITRE:

Fêtes et usages de la douzième lune (troisième mois de l'hiver).

Dans les temps anciens avait lieu dans le dernier mois de l'an un sacrifice d'hiver se composant de bêtes sauvages, produit de la chasse nommés *la-ie*, de là le nom de ce mois *la-io*. Ce mois est nommé aussi *mei-koei-io*, c'est-à-dire «le mois aux fleurs du prunier». Cette fleur croît sur la cime des montagnes des régions froides.

Le peuple chante la stance:

*La-io-ts'ien, pou-yuen-kou-sin-nien;
tschang-tze fang, se-tch'ao, koei-leao-chan.*

«A l'approche du dernier mois, le ministre *Tschang*, n'aimant pas à passer la nouvelle année, a quitté le palais impérial, et s'est retourné dans les montagnes pour s'adonner à la vertu.»

Les paysans regardent et observent le temps pour en tirer des pronostics faustes ou non. Quand le premier jour de ce mois souffle un vent ouest, il

y aura des épidémies parmi les animaux ; quand souffle un vent fort, accompagné de la neige en abondance, l'année suivante sera un an de disette ; quand, en ce jour, il fait un temps splendide, le peuple sera en paix et dans l'abondance.

L'esprit dominant pendant ce mois est *tchoen-hiou* ;

l'esprit régnant *Hiue-ming* ;

le nombre dominant est cinq ;

la saveur qui domine, est celle des mets salés ;

l'odeur est celui des choses pourries.

Au génie des allées, il faut faire des sacrifices, d'offrir les reins des victimes.

Le nombre cinq joue un grand rôle dans la vie des Chinois :

Il y a cinq empereurs (esprits). *T'ai-hao*, *Chao-hao*, *Hoang-ti*, *Tchoen-hiu*, *Yen-ti*.

Il y a cinq esprits régnants : *T'sing-chen* les esprits des puits, *Men-chen* esprits des portes, *Ts'ao-ie* esprit du foyer (occupant la plus grande place), *Ts'ai-chen* esprits des richesses et ceux des allées (actuellement les esprits des cinq régions).

Il y a cinq viscères : *chen* les reins, *sin* le cœur, *kan* le foie, *fei* les paumons, *p'i* la rate.

Il y a cinq saveurs : *kan* salé, *t'ien* doux, *k'ou* amer, *sin* acre, *suan* acide.

Il y a cinq espèces de céréales, et cinq espèces de bonheur.

Il y a cinq régions : Le nord, le sud, l'est, l'ouest et le centre.

Il y a cinq éléments : *king* métal, *choei* eau, *mou* le bois, *t'ou* la terre, *houo* le feu — le blanc, le noir, le vert, le jaune, le rouge¹.

Dans ce dernier mois, le soleil a fini de parcourir les constellations du zodiaque, la lune accomplit sa dernière conjonction avec le soleil, les étoiles terminent leur révolution dans le ciel, le nombre des jours est presque complet, l'année civile commencera.

Dès le premier jour de ce dernier mois, date variant entre le 21 décembre et le 20 janvier, les commerçants font le compte de l'année. Les créances et les dettes seront envoyées en note, sur une feuille de papier rouge, au débiteur. Tout le monde à peu près envoie et reçoit des notes ; chaque Chinois, marchand né comme il est, a des créances à faire rentrer, a des dettes à solder. Cela à cause d'un usage général des prêts mutuels.

Le gamin de dix ans, le Chinois, pauvre comme il est, ayant imploré la générosité d'un autre pour prêter de l'argent, aura à son tour prêté à un autre dans un moment de détresse. Le compte est reçu, le débiteur le regarde et le met de côté, disant : Bon, bon — mais il me faut d'abord réclamer mon argent, et le voilà parti, comme créancier, pour réclamer des dettes, portant sur son épaule l'inséparable bourse (sac) à sapèques : *ts'ien-la-tze*, il s'en va réclamer des dettes, le fameux *yao-tchang*.

Ce fameux *yao-tchang* dure jusqu'au minuit du nouvel an. Passée cette heure, il faut attendre jusqu'à la troisième lune pour réclamer des dettes — et les voilà, débiteurs et créanciers, créanciers et débiteurs, se souhaitant la nouvelle

¹ Ces couleurs forment le drapeau national de la république dans l'ordre suivant : le rouge le jaune, le noir, le blanc, le vert.

année, trinquant ensemble. Beaucoup de gens, devant payer leurs dettes, restent cachés, invisibles les derniers jours, ayant quand même exigé l'argent de leurs débiteurs: c'est le fameux *p'i-tch'ang* «se cacher pour dettes». Il y en a qui se chachent pendant les derniers jours dans la maison de leurs amis, d'autres se rendent en voyage pour revenir minuit du dernier jour passé.

Pendant les jours qui précèdent la nouvelle année, il fait gai d'aller se promener dans les rues d'une ville chinoise. Cela à cause des réclamations des dettes. On voit des scènes tragico-comiques. On entend des malédictions sans fin et sans mesure. Voilà deux qui, en se jetant des injures les plus dégoûtantes, se tiennent entre temps la tresse l'un de l'autre, mais sans pouvoir venir en mains, à cause des tresses tenues.

Là bas, un créancier, la besace sur le dos, a trouvé son débiteur; il exige son argent, le débiteur nie et ment hardiment de ne pas avoir d'argent, et pourtant il vient lui-même, la besace pleine de sapèques, de sortir de chez son débiteur.

Plus loin, un créancier entre dans la maison de son débiteur. Il exige son argent, on discute, on se lance des malédictions, et entre temps arrivent d'autres créanciers. Le débiteur ne bouge plus, les créanciers s'installent quelque part, comme étant chez soi, en fumant une pipe, en causant, mais pas d'affaires. Le temps passe, l'heure du manger est arrivée; n'ayez pas peur qu'ils seront maltraités: oh non, poliment on leurs sert à manger, on leur donne à fumer de l'opium — mais d'argent pas de question. Et ces créanciers, attendent des heures, des jours sans bouger, et comme j'ai vu moi-même, eux, las à la fin — ils étaient restés un jour et demi dans la maison de leur débiteur — ils commencèrent à la fin à piller, à détruire, à dévaster sa maison — et le débiteur était bien content de ne pas avoir remboursé les dettes, non obstant le pillage il y gagnait encore quelques francs.

Voilà le principe admis et mis en pratique: que celui qui ne veut pas s'acquitter, ne puisse célébrer les fêtes du nouvel an, il n'en n'a plus les droits, tous ses ustensils sont inutiles, donc on se peut les approprier.

Pendant ces jours, les rues abondent d'une foule de gens, des paysans venant des cinq régions et des huit côtés. Car tout le monde a à acheter quelque chose pour bien passer la nouvelle année. Il faut des bougies (un mélange de graisse et du cire) peintes en jaune et en rouge, minces et puantes quand elles sont allumées, il faut des bâtonnets d'encens, des sapèques de papier, des pétards, des mets et des friandises, des légumes, pour les offrandes aux âmes des ancêtres, pour l'usage personnel. Il faut des feuilles de papier en couleurs diverses, pour y faire écrire des sentences; il faut des images des esprits de l'âtre, et pour coller sur les portes des gardiens et des protecteurs. — Des marchands ambulants, venus d'autres provinces de la Chine, s'installent ou circulent dans les rues, criant, hurlant, vantant les marchandises, des nouveautés, des objets bizarres, et curieux.

Il y a des marchands qui vendent des poupées criantes, des soldats qu'on peut faire manœuvrer, des ballons, réclames TIETZ; et les Chinois, des Chinois graves, vieux, des lettrés achetèrent ces objets et commencèrent à s'y amuser comme les petits enfants. On vendait des images représentant des

femmes chinoises habillées à la nouvelle mode péchinoise, à grands pieds (une horreur pour nous Kan-sounois, aimant les tous petits et jolies pieds; les «lis d'or», d'uné pouce ét demie) portant sur le dos le fusil. On ne passe pas devant ces images sans entendre des plaisanteries souvent mal à propos.

Sur un coin près de la porte du tribunal est assis devant une table, un lettré, un vieux, portant des lunettes monstres, avec un air orgueilleux, avec un sourire malin, se moquant du peuple stupide et ignorant.

Devant lui, il a la boîte contenant des pinceaux de toutes formes, la pierre sur laquelle il delàie l'ancre, et moyennant une somme d'argent plus ou moins grande, il vous trace sur des feuilles de papier des caractères. Il est entouré d'une foule, restant là des heures et des heures (car un Chinois n'est jamais pressé) à regarder le vieux, le louant de sa belle écriture, se moquant de lui derrière son dos. Tout le monde doit avoir de ces écriteaux; des sentences tracées sur des banderolles, des sentences de bonheur, de richesses et de prospérité.

Coûte que coûte il faut du vin, il faut de la viande pour passer la nouvelle année, et le pauvre diable, comme j'ai vu, mettait ces habits et quelques couvertures dans le mont de piété pour pouvoir manger de la viande.

Pendant les derniers jours de ce mois, les monts de piété fourmillent de monde, nuits et jours, pour retirer des habits, des ustensiles et autres objets, car l'intérêt à payer des objets envoyés est diminué de 1%, tandis que le dernier jour jusqu'à minuit l'intérêt à payer n'est qu'à 1%. D'autres, trop pauvres pour retirer leurs effets, vendent leurs billets à d'autres pour un prix souvent minime. Les effets deviennent alors leur propriété.

Le premier jour consacré à Bouddha. Ce jour là est extrêmement favorable pour obtenir des mérites. En récitant en ce jour sept fois la prière à Bouddha, on obtiendra 10.000 mérites, et on sera délivré des tortures des enfers. Il faut se purifier.

Les dévots Bouddhistes se rendent ces jours là à la pagode du grand Bouddha, à quelque distance de la ville de Fou-kiang, pour prier et faire des offrandes, pour entrer directement après la mort dans le paradis occidentale (*Si-t'ie*), le Nirvana des ascètes.

Huitième jour, cérémonie *la-pa-fan* et *pe-ing-tze*. Dès qu'il commence à faire jour, chaque famille mange le bouilli du huitième jour de la douzième lune (*la-pa-fan*). Cela pour écarter des familles les influences néfastes, des épidémies, des malheurs causés par des esprits malfaisants (*koei*). Ce bouilli est préparé du millet cuit, mélangé des cinq espèces de céréales. Le bouilli mangé, on frottera un peu partout sur les bouches des images, sur les tablettes des ancêtres, sur la bouche de l'esprit du foyer et sa dame, sur les portes, les poutres, les armoires, sur les lits.

Cela doit se faire avant que les oiseaux se reveillent, sinon, ils mangeraient ce bouilli, et oh malheur, le moisson serait mangé par les oiseaux. Ce bouilli mangé sera un préservatif contre les rigueurs de l'hiver.

Ce jour-là après avoir mangé le bouilli, les hommes armés de pioches se rendent aux bords des étangs, couper et tailler des morceaux de glaces. Plus les morceaux seront grands, plus vaudra leur pouvoir transcendant. Ces

morceaux de glace seront plantés sur le fumier et sur les champs à cultiver ou déjà cultivés. Après les avoir érigé, on fait à ces glaçons un salut simple (*tso-i*), et cela en l'honneur de l'esprit du sol et des céréales.

Ces morceaux fondus, ayant obtenu un pouvoir transcendant, changeront le fumier et les champs en argent, la récolte sera entièrement favorable.

Les paysans regardent la forme que prennent les morceaux de glace en fondant. Prennent-ils une forme ronde, la récolte des fèves sera abondante; prennent-ils au contraire une forme ovale, ce sera un pronostic faste d'une bonne récolte des froments.

16^{ième} jour, fête de naissance de l'empereur des enfers. C'est la fête de l'auguste Empereur des enfers du sud. En son honneur est chanté devant la pagode de l'enfer, la comédie «doctrine de l'enfer». Le peuple fait des offrandes, et brûle des lingots d'argent pour la délivraison des âmes des ancêtres. Les paysans fêtent en ce jour la terre, par des libations et des offrandes, produits des terres.

Les commerçants offrent un repas joyeux à leurs employés et à leurs créanciers; ils font offrandes à l'esprit des richesses et des cinq bonheurs.

20^{ième} jour, fête de naissance de l'esprit *Lou-pan*. Cet esprit *Lou-pan* est le patron des menuisiers. De bon matin, la corporation des menuisiers se rend en procession avec des bannières, des insignes, accompagnés des musiciens et tireurs de pétards, au temple de l'esprit pour lui rendre un culte.

On fait des offrandes, on allume des cierges, de l'encens, et on offre à la statue des ex-votos, des objets en bois sculpté, comme des hirondelles, des chevaux, des oiseaux. Ces objets sont offerts en souvenir du pouvoir transcendant de leur patron *Lou-pan*.

Voici la légende de cet esprit. *Lou-pan* est natif d'un village près de la ville Fou-kiang. Il était bon menuisier, mais encore plus grand magicien. Il fabriquait toutes sortes d'objets de bois, comme des chevaux, des hirondelles, des mannequins, qu'il animait et les faisait transcendants par moyen de la magie, doués d'un pouvoir magique.

Il les animait en appliquant de l'encre aux yeux, et leurs donnait un pouvoir magique par moyen d'insufflations sur ces objets. Un jour, il avait animé un phénix (*fong-hoang*). Son père, par curiosité, le montrait à des voisins. Et voilà que l'oiseau prend sa volée, pour descendre dans la vallée près de la ville de Ts'in-chow, à douze lieues d'ici. Pour le peuple, ce phénomène était un présage néfaste, et ayant su que c'était le père de *Lou-pan* qui en était cause, l'injurait et le maltraitait. *Lou-pan*, comme un fils pieux, devait venger son père, et il le fit de la manière suivante. Il faisait voler dans cette contrée un mannequin, montrant de sa main droite la région de Ts'in-chow. C'était pour faire arrêter là bas la pluie, et de causer une sécheresse. Pendant deux ans et demi, il n'était plus tombée de la pluie, le peuple brûlait de l'encens, mais en vain. Voilà qu'un devin déclarait que *Lou-pan* était la cause de la sécheresse. Le peuple accourut, et lui demandait pardon pour les injures faites à son père. *Lou-pan* ayant accepté les signes de douleur et ayant coupé au mannequin son bras droit, voilà que la pluie commençait à tomber.

Vers ce temps — la date varie — avait lieu l'usage de manger et de distribuer du riz et du millet cuit nommé *san-mi-fan*. Cela en souvenir de l'esprit *Tchen-ts'ong*, dont voici la légende.

Tchen-ts'ong était un homme dévot et pieux, il était odieux à un certain Tang. Un jour, Tang avait tellement battu et blessé notre *Tchen*, qu'il restait couché en route sans se pouvoir lever. Il gémissait de douleur et de faim. Les paysans trouvèrent le malheureux, et lui apportaient du riz et du millet. Après sa mort, *Tchen-ts'ong* fut canonisé et déclaré esprit immortel. Et voilà en souvenir de ce fait qu'il faut distribuer du riz aux malheureux en ce jour.

20^{ième} jour, fermeture des sceaux *fong-ing-jen-tze*. Le matin, le mandarin de la ville (le préfet ou le sous-préfet), accompagné des mandarins subalternes, civils et militaires, se rend en costume de cérémonie dans le grand vestibule du tribunal. Là, sur une table (*ngan*), se trouvent le sceaux impériaux. On tire trois coups de canons. Le mandarin, agenouillé devant les sceaux, brûle de l'encens, tous donnent alors la grande prostration aux sceaux: l'emblème de l'autorité suprême, celle de l'empereur, à qui donc vont ces hommages. C'est un crime de lèse-majesté de perdre cet emblème. Puis les sceaux sont enveloppés dans de soie jaune, et déposés dans un écrin précieux, sur lequel est collé l'écriteau suivant: «Moi, sous-préfet d'une telle ville, à telle heure, a renfermé les sceaux, avec respect.»

Vers ce temps le intéressés envoient pour féliciter, leur carte de visite au mandarin. Lui donne, la cérémonie finie, à ses mandarins subalternes un cadeau en argent, soit 15—20 francs. De ce jour jusqu'à 20^{ième} jour après la nouvelle année, le mandarin ne s'occupe plus que des affaires très graves, comme de meute etc.

23^{ième} jour, retour des brus dans leur famille. Il est de coutume que les femmes mariées retournent pendant le cours d'une année trois fois dans leur propre famille, pour servir ses parents et de se reposer quelque temps. Une fois avant et après la nouvelle année, puis une fois vers la huitième lune. On a écrit beaucoup de choses sur le dos des femmes chinoises, comme des êtres viles, comme des êtres méprisées, maltraitées, comme des esclaves exploitées, comme des instruments dont on tire le plus de profit possible, comme des courtisanes en publique.

Disons-le hardiment, il y a là beaucoup d'exagération. Un proverbe chinois dit bien: «Un cheval acheté, une femme épousée, il faut le monter, il faut la battre.» Certes, les jeunes épouses doivent travailler, peiner durement, surtout dans les familles pauvres et celles du peuple. Mais elles sont en règle générale bien traitées par leurs maris. Dans le cas contraire, la cause est toujours du côté de la belle-mère. Mais en Chine, c'est pire encore qu'ailleurs, car les brus doivent vivre avec leurs beaux-parents. Et certes, à cause des belles-mères, il y a beaucoup de brus malheureuses, qui par vengeance se donnent la mort.

Les brus maltraitées par leur belle-mère deviendront d'un caractère aigre, méchant, attendant le moment de devenir elles mêmes maîtresse, belle-mère pour prendre vengeance. Ici, dans la contrée, la femme du peuple est d'un caractère plus méchant, plus mauvais qu'ailleurs, et les maris ont vraiment peur de leurs femmes.

Dans les familles aisées, des riches et des mandarins, les femmes, les brus mènent une vie relativement bonne et paisible. Elles n'ont rien à faire que de s'habiller, de se farder, de babiller toute la journée, de faire des travaux à l'aiguille. Elles ont à leur service de petites filles, nommées *oja-hoan*, achetées souvent pour devenir des concubines, ou pour être données en mariage aux employés de la famille.

Les jours de fêtes, on voit les femmes et les filles, bien mises, bien fardées, des jours entiers se promener dans les rues, à circuler dans les temples, à assister aux comédies.

Ce jour là donc, les jeunes mariées doivent être de retour de chez leurs parents pour préparer dans la famille du mari les offrandes et les sacrifices aux âmes des ancêtres, et au dieu du foyer *Tsao-ie*. Les routes et les sentiers sont sillonnés de groupes d'un aspect pittoresque. Ce sont les jeunes ménages de retour de chez la famille de la mère (*Niang-kia*). La femme juchée sur un cheval, un mulet, en habits de couleurs criantes, où dominent le rouge et le vert, porte sous l'habit entr'ouvert, sur son sein un bébé pour le chauffer, ou bien elle soutient à califourchon sur la selle, un petiot de quelques années. Le mari marche derrière, portant encore un enfant, en stimulant de son rotin l'allure de la bête.

Jamais un Chinois laisserait sortir sa femme dans des habits sales et usés; il prêterait un habit simple mais propre, et loin d'être honteux de sa femme, son mari cause, babille en route avec elle, lui donnant tous les soins possibles. Les femmes des riches paraissent en public, habillées chiquement, des fleurs piquées dans la coiffure, partout des bijouteries en argent. Elles sont accompagnées non pas de leur mari, mais des serviteurs.

La femme chinoise est, comme dit un des poètes: une fée avec des yeux petits, couverts et fuyants, le bord du menton et la lèvre inférieure peinte en vermillon, le visage fardé, le front couronné d'une sorte de diadème, les cheveux en coiffure en forme de queue de mouton, ou d'une petite barquette. L'habit à manches larges en couleurs claires, tout ramagé de broderies, un pantalon vert ou rouge, ficellé vers la cheville de rubans de toutes nuances, au dessous les petits pieds estropiés, «les lis d'or», d'une puce et demi.

Ici, dans le sud de la province, les femmes ont en voyage le visage voilé, pour ne pas être vu, mais pour mieux voir ce qui se passe en route.

23^{ème} jour, *song-chen-jen*: jour de donner un pas de conduite aux esprits domestiques. Ce jour là, les esprits domestiques se rendent au ciel. Le culte est surtout rendu au dieu du foyer et sa dame: *Tsao-kiun*. Cet esprit comme protecteur du foyer et de la famille se rend au ciel rendre compte des bonnes œuvres et des péchés de chaque famille au *Yu-hoang* seigneur du ciel.

Pour faciliter aux esprits protecteurs ce voyage, on brûle devant leurs images, ou devant leurs tablettes, des chevaux, des charrettes en papier (*chao ma tche*), des lingots d'argent, et pour le cheval de l'esprit du foyer, on brûle de la paille, et des buchers.

Le culte rendu à cet esprit et sa dame (*Tsao-kiun* et *Tsao-t'ai-t'ai*) prend dans le ménage chinois une grande place. Partout on voit dans la cuisine les images des deux. C'est le cuisinier et sa femme, protecteur et apportant le bonheur, écartant des familles des malheurs, et quoique protecteur, il est craint aussi. Sa vengeance est terrible, quand on l'a offensé. Il y a une foule de choses à observer pour ne pas l'offenser.

Ainsi il faut tenir bien propre la cuisine, jamais il faut entrer nu dans la cuisine ou en sa présence.

C'est le dieu qui parle¹: «Sur cette terre, il n'y a pas un lieu où je ne suis; en me rendant le culte dû, en brûlant de l'encens devant mes images, il faut la piété filiale, il faut un cœur pur, qui sont plus que l'encens. Le repentant de ses péchés, en priant d'un cœur sincère, je remettrai les fautes et les punitions en donnant la prostration, je ferai descendre du bonheur. C'est à moi, le grand saint, le grand empereur, sachant pénétrer les mystères, de donner et de faire descendre la paix et le repos.»

Le dieu du foyer se compose d'une famille entière: il y a 64 esprits de l'âtre, y compris les grands pères, les grandes mères, enfants et petits enfants; en outre, il y a encore des esprits de l'âtre [des cinq régions. Bref, je suis persuadé que dans le culte du *Tsao-ie* est compris à peu près celui de tous les esprits protecteurs.

Le jour de naissance du grand et principal esprit de l'âtre nommé *Tchang-kono* est célébré le troisième jour de la huitième lune. C'est un esprit donateur, accusateur, et examinateur de la conduite du genre humain. Chaque mois il monte au ciel pour rendre compte des bonnes et des mauvaises actions de la famille.

Dans la soirée du 23^{ième} jour, il faut faire l'abstinence, et d'un cœur sincère il faut lui faire des offrandes, et le 30^{ième} de ce mois, il faut, par des offrandes, l'inviter à descendre et à revenir dans l'image ou dans la tablette.

Dans la nuit du 23^{ième} jour, il monte au ciel, déposant son rapport devant le Ciel (*Changti-yu-hoang*). Chaque père de famille redoute ce rapport, redoute les punitions. Par des bons mots, par des offrandes, il faut se faire son ami, afin qu'il parle bien de la famille au seigneur du ciel.

Dans la soirée, on immole une poule rouge, dont le sang, mêlé à quelques plumes, est frotté sur l'image ou sur la tablette. On dépose devant l'image des douceurs, car cet esprit est très friand, et le sucre est capable d'enrayer du livre des comptes toutes les accusations. Pour être plus sûr qu'il parle en bien de la famille, on remplit sa bouche d'un bouilli sucré.

Les offrandes finies, l'image ou bien la tablette, est enveloppée de cire, qu'on allume. Pendant que l'image flambe, le père de famille en costume de cérémonie lui dit des choses agréables.

Un vieux lettré païen, un de mes amis, orgueilleux, ne croyant pas aux esprits, selon son dire, me parlant du culte de l'esprit du foyer me disait: «Celui-là il faut bien le vénérer car il a un pouvoir terrible.» «Eh bien, dis-je, as-tu hier soir rendu aussi le culte à cet esprit?» «Oui, il le faut bien», et

¹ Traduction du livre du culte.

voilà qu'il commence: «Heya, *Tsao-ie*, grand esprit du foyer, esprit protecteur de mon humble maison! oui, nous t'avons causé pendant cette année beaucoup de chagrin, et dans le cas où les femmes t'auront offensé, ne comprenant rien aux rites, ces stupides et ignorantes (sic!), n'en parlons plus, dites du bien de nous au seigneur du ciel.»

Le père de famille, ayant fini de pérer, prend des bâtonnets d'encens, autant qu'il y a d'esprits à conduire, les allume et va les planter à l'extérieur des murs de la maison, pour conduire et éclairer les esprits, qu'ils trouvent leur chemin. Puis viennent des offrandes aux âmes des ancêtres, elles seront conduites aussi pendant qu'on tire des pétards. En maintes circonstances, quand il y a des malades, et surtout, comme nous avons vu, dans les délires, cet esprit est consulté.

Dans le nord de la province, le génie de l'âtre est vénéré sous le nom de *Ju-te-sing*, son nom était *Pi-kan*. C'était un militaire droit, sa droiture le perdit. Un jour ayant reprimandé le roi de sa mauvaise conduite, celui-ci furieux, lui fit arracher le cœur. Un autre serait mort, lui pas. Chassé de la cour, monté sur un cheval, il s'en alla. En route, il rencontra une femme, travaillant dans les champs, et il lui dit: «Sœur aînée, que faites-vous là? — Moi, répondit la femme, j'arrose des *ou-sin-tsai*, légumes sans cœur.» *Pi-kan* effrayé, porta sa main sur son cœur, et sentant qu'il n'en avait plus, tomba mort. Sous les Tcheou il fut béatifié. Il n'est pas trop craint, et c'est à cet esprit sans sentiment, puisqu'il n'a pas de cœur, que les Chinois se confessent. Qui se ressemble... à partir de ce jour, c'est le petit jour de l'an (*siao-nien-hia*).

Une fois que les esprits sont partis, on commence le grand nettoyage de la maison et du mobilier, il n'y aura plus de danger d'offenser les esprits. Dans les rues, on voit alors des tables, des chaises, des armoires, tout le mobilier à nettoyer, la maison est balayée du fond en comble.

La maison est balayée, la poussière entassée pendant le cours d'une année est enlevée et cela pour écarter des maladies, causées par les microbes, dirai-je avec les sciences européennes —, que les Chinois connaissent. Car depuis des siècles, ils font des superstitions hygiéniques pour éloigner les épidémies causées par des *k'i*, des souffles, des étincelles émanants des esprits malfaisants.

Il est défendu, sous peine de s'attirer des malheurs, de balayer une maison, quand il y a un décès dans la famille.

24^{ième} jour, réception des remplaçants des esprits domestiques.

Introduire les esprits célestes qui descendent du ciel, excepté celui de l'âtre. Pour cela, on tire des pétards et à l'extérieur par moyen des bâtonnets d'encens allumés, les esprits seront reçus et introduits dans leurs nouvelles images ou dans leurs tablettes. On y fait des offrandes.

Préparatifs pour la nouvelle année.

Les femmes ont leur besogne; elles préparent des pains cuits au bain-marie, elles préparent des mets salés, et de la viande, du tout assez pour un mois, car pendant le mois du nouvel an, pendant les jours du repos, on ne fait pas du manger.

Les hommes se mettent à la charge d'acheter du papier rouge, des lingots de papier pour brûler, des images des gardiens de la porte, de l'encens, des bougies, des pétards.

A une foule de choses s'est mêlée une origine superstitieuse, même si actuellement on ne la distingue pas.

Ainsi en est-il du papier rouge dont on se sert comme symbole de la joie; il a une origine superstitieuse. Il faut le papier de couleur au pêcher *t'ao-hong*. C'est la couleur du bonheur et cette couleur des fleurs et des fruits du pêcher ont le pouvoir de chasser les diables et les fantômes. Il y avait deux pères magiciens, qui sous un pêcher fuyèrent les diables et les *koei* capturés. Ils jetèrent leurs cadavres sous un pêcher, par conséquent le pêcher a aussi le pouvoir d'épouvanter, de terrifier les spectres et les *koei*. Plus tard, les magiciens, comme actuellement les exorcistes, se servaient d'une planchette de bois du pêcher, et cela pour exorciser et chasser les *koei*, causes des malheurs et des épidémies.

Par imitation, cette couleur belle et douce du pêcher a non seulement le pouvoir de chasser les *koei*, mais aussi d'apporter du bonheur.

Les billets écrits lors de la naissance d'un garçon, à l'occasion d'un mariage, pour inviter à assister aux diners, sont écrits sur des feuilles du papier de couleur au pêcher. En signe de joie, aux jours des fêtes, les rues abondent de banderolles en couleur au pêcher. Par moyen de l'usage de ce papier, un double but est donc atteint.

Le papier acheté est découpé en autant de paires de bandes, qu'il y a des portes, des colonnes; sur les bandes seront écrites des sentences, nommées *toei-tze*.

Le mécanisme de ces *toei-tze* est très compliqué, et conduit par des règles invariables. Chaque caractère du premier vers doit avoir son équivalent en même place au second. Si le premier vers commence par un verbe, ou un substantif, le second s'ouvrira de même par un verbe ou par un substantif. Que le troisième mot du premier vers soit un nombre ou un qualificatif, le deuxième vers prendra la même allure, fixant à un même endroit un nombre ou un qualificatif. Un caractère employé dans l'un des vers, ne peut se retrouver dans l'autre. Il est permis de répéter un mot dans le même vers, mais en distance, de manière à produire, par sa répétition, un rythme agréable à l'oreille.

L'emploi de cette forme classique des *toei-tze* n'a pas de signification superstitieuse; il en est autrement des petites bandes rouges portant quatre caractères, et dont on orne le fronton des portes et qu'on colle sur les façades des murs. Elles sont considérées comme de véritables talismans, et l'heureux effet dépend du souhait forcé, dans cette forme concise en conformité au métier de chacun. Ainsi:

Sur une auberge on lit: *Tch'ou-men-kien-hi* au sortir de la porte vous rencontrez le bonheur.

Sur une boutique on lit: *Ta-lou-cheng-ts'ai* la grande route est de produire des richesses, *t'ai-t'eu-kien-hi* levant la tête on rencontre le bonheur, *jeu-ts'in-teou-kin* chaque jour entre un boisseau d'argent.

Partout, sur les meubles, sur les ustensiles, sur les armoires, sur les meules, sur les selles des animaux, on colle ces billets de prospérité.

Une famille en deuil emploie du papier blanc sur lequel on écrit ces sentences avec de l'encre bleu, ou bien, il faut employer du papier vert sur lequel on trace des caractères avec de l'encre noir. Quand la Chine est en deuil pour l'empereur (1909), il faut employer du papier jaune.

Les sentences, les plus usitées, sont certainement les suivants :

Sin-nien-ta-fou-koei en l'an nouvel du bonheur et des richesses.

San-ta-kiou-jou les trois souhaits, les neuf ressemblances.

Que signifie ce souhait ? L'empereur Yao étant en voyage, et arrivé près de la ville Hoa-fou, le peuple venait à sa rencontre en lui souhaitant trois souhaits, à savoir une nombreuse descendance, beaucoup d'argent, et une longue vie.

Que signifient les neuf ressemblances ? Dans le livre Che-king on lit une prière écrite par un ministre d'état pour le bien de l'empereur : Que vos richesses s'augmentent comme un monticule, comme une petite montagne, comme une montagne, comme le cime d'une montagne, comme un ruisseau dont les eaux croissent, comme la croissance de la lune, comme le soleil levant, comme la grace des cyprès, comme la vieillesse des montagnes.

Un autre billet porte le caractère *fou* «bonheur», tracé sur une petite feuille de papier. Ce caractère est le talisman, le plus populaire. On le trouve brodé sur les habits, sur les chapeaux, sur les souliers. Il brille sur les portes des maisons, en ruines, habitées par des familles pauvres et crevant de faim. Quelle parodie à faire pitié ! Sur les lanternes allumées pendant les soirées de la fête des lanternes, on voit ce caractère *fou* bonheur, tracé au milieu, environné des dessins d'une chauve-souris *pien-fou*. Que veut dire cela ?

Le caractère *fou* ne vous dit rien en fait des choses matérielles comme de l'argent et des richesses et *fou* veut dire tout cela. Il faut quelque chose de réel, de sensible, et voilà ce que le Chinois malin a trouvé.

Le second caractère *fou* du mot *pien-fou* «chauve-souris» est composé du caractère *tchong* «insecte» — radical employé dans les compositions des caractères qui signifient les insectes, les reptiles — et du caractère *fou* «remplir» qui se prononce de la même manière qu le caractère *fou* «bonheur». Un jeu de mots : Un insecte qui vous apporte du bonheur.

Revenons au caractère *fou*. Quelle est son origine ?

Comme actuellement, le peuple aimait pendant la dynastie des Ming, à proposer des énigmes (1348—1663 ap. J. Ch.). Un farceur avait peint une femme à pieds nus, portant (*hoai*) dans ses bras un melon *si-koa*. Le peuple riait et s'empessa d'en faire des copies et les colla sur les portes dans la nuit du 15^{ième} jour de la première lune. L'empereur voyant cet énigme, en devina le sens qui était de se moquer de l'impératrice, nommée femme de *Hoai-si*, née à l'ouest *si* de la ville *Hoai-choei*, et sous l'allusion d'une femme à grands pieds, dorlottant un melon *si-koa*. L'empereur de retour dans son palais fit écrire le caractère «bonheur» *fou* et le coller pendant la nuit sur les portes des fidèles. Le lendemain, il envoya les soldats à massacrer tous ceux dont la porte n'était pas muni du caractère *fou* «bonheur».

Il y en a qui collent aussi sur la porte l'image du coq (ou la poule rouge): ayant le pouvoir transcendant d'écarter l'incendie, et, comme nous allons voir plus loin, d'éloigner et de tuer les scorpions.

Dans un livre des fables *Chan hai king* est parlé des oiseaux rouges, nommé *pi*, dont le mont *siao ho* abonde, et qu'on élevait dans les familles pour en éloigner l'incendie. A cause de ce que cet oiseau était difficile à avoir, on prend l'image d'un coq rouge, ou d'une poule rouge. Je suis persuadé que l'origine est à chercher ailleurs. Le coq est l'image du soleil ou le symbole de l'astre du jour, et comme tel il a le pouvoir d'écarter toutes les infections des esprits malfaisants (voir plus loin: soleil).

Sur les battants de la grande porte, on colle deux images, nommés *men-chen* «esprits gardiens»: deux monstres, armés des glaives, tirant des grimaces, pour éloigner les influxes néfastes des *koei*, des fantômes (*yao-koei*).

En voici l'origine. L'empereur *T'ai-ts'ong* était malade. Des spectres venaient troubler son sommeil à la porte du palais. Deux de ses officiers Tsin-tchou et Tu-tche, montèrent armés la garde pendant la nuit: L'empereur dormait en paix. Il avait compassion des deux officiers et il fit faire leurs images et les coller sur la porte. Depuis lors, ces deux officiers sont devenus des protecteurs des portes (*choai-chen*). Ces images sont représentées diversement. Tantôt à cheval, tantôt à pieds, à la figure des guerriers redoutables, ou bien, à la figure d'un petit enfant.

Une autre légende est la suivante, selon le livre «du culte de l'esprit du foyer»: Sur les bords de la mer jaune se trouve le mont *souo* (Sumeru) sur lequel croît un pêcher immense. Sa couronne a 5000 lieues de circonférence. Les branches s'inclinent vers le nord-est, région où se trouve l'entrée des enfers, habitées par des diables. Ils sont sous la garde de deux chefs *Tsin-tchou* et *Su-tche*, qui menaient les *koei* à l'attaque des hommes.

L'empereur *Hoang-ti* y remédia, en faisant peindre sur des planchettes en bois de pêcher, l'image de ces deux chefs terribles, et collées sur les portes ils avaient ordre de chasser leurs sujets, les *koei*.

Pétards.

Il ne faut pas oublier à acheter des pétards, dont on aura besoin à chaque moment.

A l'occasion des noces, des funérailles à l'ouverture et à la fermeture des magasins, à l'occasion des offrandes aux âmes des ancêtres, ou bien dans les temples devant les statues, pour honorer la visite d'un haut personnage, quand on honore quelqu'un par moyen des présents, à la mort d'une jeune fille: toujours il faut brûler des pétards.

Au moment que les mandarins donnent la prostration à l'édict impérial, on brûle des pétards.

Dans quel but brûle-t-on ces pétards? Est-ce simplement dans un but civile de politesse, pour révéler et honorer les esprits, ou est-ce pour terrifier et chasser les *koei*?

Le R. Père CADIÈRE dit: «Pendant une épidémie, on défend dans les villages de frapper le tambour, de brûler des pétards. La raison en est, qu'on

tire des pétards dans les circonstances solennelles lors des offrandes aux esprits, etc. Entendant le bruit des pétards, les esprits malfaisants pourraient croire qu'il y a un banquet, ils accourraient et feraient des victimes parmi les habitants¹.»

C'est la même chose pour les Chinois. Avant de faire des offrandes, il faut inviter les esprits à venir dans leurs statues respectives, et les âmes des ancêtres à venir résider dans la tablette, ou bien à venir résider dans n'importe quel morceau de papier, sur lequel est écrit : «Siège spirituel d'un tel ou tel esprit.»

Les âmes des ancêtres restent dans le temple de l'enfer, sur la juridiction du mandarin du monde des morts, nommé *Tch'eng-hoang*; les esprits résident au ciel, excepté les jours marqués dans le calendrier. Alors, il faut les réveiller et les faire venir, et la manière la plus digne, la plus honorable est de brûler des pétards.

On brûle des pétards aux jours des grands sacrifices aux âmes des ancêtres, au jour (deux fois par an) de naissance du grand Confucius, aux jours de naissance de plusieurs dieux et déesses, en l'honneur des esprits des richesses et du bonheur, et à chaque 1^{re} et 15^{ième} jour du mois.

Quand dans l'un ou l'autre temple, on fait des offrandes privées, sans éclat et moins coûteuses, il suffit pour inviter l'esprit à descendre, de frapper trois coups sur la cloche se trouvant dans chaque temple en forme de vase près de la statue. Ou bien c'est le bonze qui, moyennant de l'argent, frappe la cloche et brûle des pétards.

Un moyen de faire venir les âmes des ancêtres est de pleurer et louer les mérites des défunts. Ces pleurs se font par les femmes sur le seuil de la porte extérieure. Il est défendu de le faire à l'intérieur, car les âmes errantes et faméliques, entendant ces pleurs, arriveraient pour jouir des offrandes, et les pauvres ancêtres, des gens honnêtes, n'auraient rien à manger.

Dans des circonstances graves et solennelles, pour inviter les âmes des ancêtres ou leur adresser des lettres (voir article funérailles), et au moment qu'on plante les bâtonnets d'encens dans les fentes des murs de la maison, on brûle des pétards et fait des offrandes.

La règle générale est qu'il faut avant et après les offrandes brûler des pétards.

Le R. P. CADIÈRE dit : «On brûle des pétards en l'honneur d'un grand personnage qui arrive quelque part ou qui s'en va; de même, dans les sacrifices, on salue par des pétards, l'arrivée et le départ des esprits. — D'autre part, on ne voit actuellement dans l'usage ordinaire aucune pratique d'après laquelle les pétarades auraient pour but de mettre en fuite les mauvais esprits; opinion, ajoutons-le, qui est, elle-même, fondée sur une explication toute naturelle².»

Expliquons-nous. Il est vrai qu'on tire des pétards pour attirer les esprits sur les offrandes, et pour moi je suis persuadé que brûler des pétards a été

¹ L. CADIÈRE : «Sur quelques faits religieux ou magiques observés pendant une épidémie de choléra en Annam.» «*Anthropos*» V (1910), p. 1125.

² L. c., p. 1125.

dès l'origine une cérémonie superstitieuse seulement pour terrifier les esprits et les âmes faméliques surtout. D'autre part, fait curieux, nulle part j'ai pu trouver dans des livres chinois de la magie, un texte, qu'il faut pendant des exorcismes brûler des pétards, - tandis que nous verrons des exemples qu'il faut tirer des pétards, pour chasser des *koei* et des esprits malfaisants.

Le texte des Chroniques dit seulement, en parlant des usages, qu'il faut tirer des pétards les jours avant le nouvel an, et pendant les jours de fêtes.

Actuellement, brûler des pétards, dans le culte rendu aux ancêtres, le jour des funérailles, et pendant la célébration des mariages, se fait dans un but double, civile et religieux-superstitieux. Le rite religieux superstitieux est intimement lié au rite civile. Quand un cortège funéraire s'ébranle soit dans les rues, soit dans un chemin désert, à chaque moment on tire des pétards. Pourquoi cela? Et pour avertir les gens qu'ils ouvrent la route, et pour avertir les âmes des ancêtres, mais surtout pour terrifier les âmes errantes (*no sen koei*), pour laisser la route ouverte, sinon elles pourraient faire obstacle à l'âme du défunt errante auprès du cercueil.

Les gens entendant les pétards savent qu'un cortège funéraire va arriver; et dans le cas où une famille craignait de la part de l'âme errante du défunt quelque vengeance, elle pourra prendre les soins nécessaires pour empêcher cette vengeance; on brûle alors des bottes de paille, car l'âme craint le feu.

Dans d'autres cas, il y a des gens qui préparent devant leur maison un siège et une table, sur laquelle on dépose la tablette du défunt. Eux, entendant de loin les pétards, ont soin d'allumer les cierges et de préparer le nécessaire.

Je disais qu'on tire des pétards pour avertir les âmes des ancêtres. Elles, entendant les pétarades, arriveront pour accompagner l'âme du défunt dans la tombe. Dans un même but double, on tire des pétards au moment que le cortège nuptial va arriver près de la porte du fiancé; cela se fait et pour avertir les gens de la famille et pour terrifier les âmes errantes et faméliques, qu'elles n'entrent pas pour troubler le jeune ménage au moment qu'on fait les rites matrimoniaux.

Pourquoi tirer des pétards à l'heure de la mort, si ce n'est que pour terrifier une âme errante rôdant autour le moribond, qui tâchera à se réincarner dans le corps du malade?

Il ne faut pas tirer des pétards quand un homme malade est en délire. Il faut bien rappeler son âme, mais les pétards causeraient la mort certaine d'une personne délirante. Quand le cercueil, contenant le cadavre d'une fille pas encore adulte, est parti de la maison, il faut de suite tirer des pétards, pour chasser cette âme vengeresse; sinon elle va renaître de nouveau comme fille. Pourquoi ces pétards, si ce n'est pour terrifier l'âme de cette fille?

Je disais de n'avoir pas trouvé un texte qu'il faut des pétards pour terrifier les âmes errantes, et les *koei*, pendant qu'on fait des exorcismes. Oui, mais actuellement (voir article funérailles), les exorcismes sont toujours accompagnés des pétarades.

30^{ième} jour nommé *tchou-si*: veille de jour de l'an. Ce jour-là, on ferme les boutiques, qui restent fermés jusqu'au 20^{ième} jour de la première

lune, les fêtes du nouvel an passées. Avant de les fermer, de même à les ouvrir, on fait des offrandes et on brûle des pétards aux esprits des richesses; soit en action de grâces pour la protection obtenue, soit pour implorer d'eux d'obtenir des richesses, de bonnes affaires pour l'année à suivre. Ce jour là on fait des offrandes aux esprits des puits. On ferme les puits par moyen d'un couvercle sur lequel est collé de deux côtés une formule magique, pour écarter les malheurs de la famille. Et de fait, pendant le cours d'une année, pas mal de jeunes femmes trouvent la mort dans les puits, en se suicidant.

Quand il commence à faire obscur, les familles se rendent, et cela seulement dans l'est de la province, sur les tombes, faire des offrandes, brûler des lingots d'argent, offrir des pains. Puis de retour à la maison et cela partout dans la province du Kan-sou, on commence le culte des ancêtres en son plein. Après avoir invité par écrit les âmes des ancêtres, le fils aîné assisté de toute la famille, excepté les femmes qui pleurent sur le seuil de la porte, en costume de cérémonie va faire les offrandes devant les tablettes des ancêtres en déposant un dîner entier, sans oublier l'eau chaude pour la toilette; puis on brûle un tas de papier d'argent, des bâtonnets d'encens, on fait des libations. Dans la soirée, il y a des contrées où les femmes se rendent au temple de la déesse *Koan-in* la mère miséricorde, pour offrir des fleurs artificielles.

Dans la nuit, on colle sur les portes les images des esprits gardiens, fait par des offrandes et des allocutions réception du nouveau protecteur de la famille, l'esprit du foyer *Tsao-ie* et sa dame, dont on colle les images dans la cuisine. Dans la cour, on plante l'arbre du ciel, ou simplement, comme dit le peuple, Monsieur le vénérable Ciel, un cyprès au dessous duquel on suspend une lanterne.

Dans la cour, on dresse sur une table des offrandes, de la viande, des légumes, des douceurs. Le maître de la maison fait des prostrations vers les esprits des cinq régions, il fait des offrandes à tous les esprits protecteurs des hommes et des animaux domestiques de l'an nouvel.

Les offrandes finies, a lieu un dîner sacré, provenant des mets déposés sur la table d'offrande des ancêtres. A ce dîner prennent part seulement les intimes de la famille. Si pendant cette nuit, quelqu'un viendra frapper à la porte, il ne faut pas ouvrir, ce sera une âme famélique, vengeresse, pour nuire et prendre vengeance.

Dans la soirée, on fait des adieux à l'année qui va finir *tz'e-nien*, «congédié l'année». Les enfants viennent se prosterner devant leurs parents, les élèves devant leurs maîtres d'école, les domestiques devant leurs patrons, en témoignage des bienfaits reçus pendant l'année. On donne des pourboires.

L'usage veut qu'il ne faut pas dormir cette nuit pour attendre le moment solennel du nouvel an annoncé au mandarinat par trois coups de canon, accompagnés par les sons des cloches des pagodes et par des milliers de tirades de pétards, brûlés dans les familles.

On rend hommage aux âmes des ancêtres, on se souhaite une nouvelle année en disant *fa-tsai, fa-tsai* «puissiez vous devenir riche».

4^e CHAPITRE:

Fêtes et usages de la première lune (premier mois du printemps).

Le nouvel an 1912 est dans le 76^e cycle *kia-tze*, le 49^{ième} année de ce cycle, le caractère cyclique est *jen-tze* c'est l'an du rat *cheou*.

Ce mois est nommé, *tcheng-io* premier mois, ou *tchou-io*, ou bien *tch'oen-hao-io*, le mois aux fleurs du printemps. La fleur est toute petite, d'une couleur jaune au citron, poussant sur un arbrisseau dénué de feuilles qui poussent la floraison finie.

Le souverain de ce mois est *T'ai-hao* (Fou-hi), vénéré ici dans la ville de Fou-kiang, comme l'ancêtre et le propagateur, après le déluge du genre humain, premier agriculteur, et législateur. Il a institué le mariage.

Le génie tutélaire est *Keou-mang*, dont la statue est portée dans le cortège du bœuf du printemps.

A ce mois correspond le nombre 8, composé des nombres $5 + 3 = 8$; 3 correspond au bois, 5 à la terre, c'est-à-dire le bois dompte la terre¹.

Les arbres et les plantes commencent à vivre et à pousser.

La saveur correspondante est l'acide.

L'odeur rance.

Il faut sacrifier la rate des victimes aux génies des portes intérieures.

Sin tch'oen tcheng-io, che-ou nan koa teng,

Pe ma in-tsiang Siao-lotch'eng.

«Le soir du 15^{ième} du premier mois, le nouveau printemps, on suspend des lanternes, le général *Siao-lo* (dynastie T'ang) monte le cheval blanc portant un fouet d'argent².»

Remarques sur le temps.

Si au 15^{ième} de ce mois, le matin le ciel est couvert et noir, et s'il tombe de la neige dans la journée, il y aura la disette pendant l'année. Il ne faut pas raser la tête des garçons pendant ce mois, on en deviendra chauve.

Nouvelle année.

Le nouvel an c'est la fête des vivants et des morts. Les vivants célèbrent en ce jour le jour de naissance, car à partir du premier de l'an, on compte l'âge. Pour les morts, on célèbre leur jour anniversaire. Et les âmes des ancêtres ont été invités à venir assister aux dîners et aux fêtes. Vivants et morts, ne font qu'une personne morale. Les souhaits du nouvel an s'adressent le premier aux âmes des ancêtres, puis on fait successivement des offrandes au *T'ien-ie* Ciel, aux seigneurs des trois mondes *san-kie-kong*, aux dieux domestiques, aux dieux des richesses, et du bonheur, au *Tsao-ie* et sa dame. Les femmes font des offrandes à la dame du génie du foyer, et à la déesse *Koan-in*.

Proprement il faudrait faire des offrandes pendant 20 jours consécutifs, aux âmes des ancêtres surtout, comme le font d'ailleurs les riches; mais les pauvres font des offrandes chaque jour, matin et soir, pendant les trois premiers jours, pour recommencer dans la soirée du 13^{ième} jour; en les continuant

¹ Voir II^e partie: Mariage, «Anthropos» X—XI (1914—1915), p. 470 s.

² Tout est brillant à cause de l'éclat des lanternes.

jusqu'au 20^{ième} jour. Et la raison en est que les familles pauvres n'ont pas assez à nourrir et à loger les âmes des ancêtres, et voilà que dans la soirée du troisième jour, on fait la cérémonie de reconduire les âmes et les esprits.

Par écrit, on fait savoir aux âmes qu'on va les reconduire; la famille étant pauvre, les âmes ne seront pas à l'aise, elles le seront mieux au ciel et dans le temple du *T'cheng-hoang*, mais que les âmes vénérables seront invitées de nouveau à venir prendre part aux fêtes des lanternes, dans la soirée du 13^{ième} jour.

Puis, on fait des offrandes, et on donne aux âmes un pas de conduit, mais dans les familles riches les âmes ont de quoi à manger et à s'amuser.

Culte rendu aux esprits des richesses et du sol.

Le culte à ces esprits rendu en ces jours est très simple: Un papier jaune en forme d'un triangle est suspendu à un des poutres de la porte extérieure, et là dedans on brûle matin et soir des bâtonnets d'encens.

Culte rendu au ciel (*T'ien-ie*).

Le culte rendu au ciel est plus expressif, car pendant l'année, on ne s'occupe pas fort de monsieur le Ciel. Partout dans toutes les familles, on rend pendant 16 jours un culte au Ciel (*lao-t'ien-ie*). Pour en obtenir le bonheur, la paix et la protection sur les travaux agricoles.

Le ciel vénéré comme maître de l'univers, est adoré seulement pendant ce mois, et le culte doit lui être rendu en plein air. Quand dans les temples on adore le ciel, sous l'image d'une statue, c'est un personnage taoïste, vénéré sous le titre de *Fu-hoang* c'est-à-dire, l'auguste empereur.

Le culte en ces jours rendu au ciel ne s'adresse pas proprement à *Chang-ti*, c'est plutôt le culte de la Nature, comme symbole de l'esprit qui l'anime, semblable à celui de la terre et des astres, auquel Moïse fait allusion, et qu'il défend sévèrement aux Hébreux (Deut. Chap. IV, v. 19.) Le culte est rendu aux deux principes, masculin et féminin: Ciel et Terre.

Pour adorer le Ciel, comme maître de l'univers, comme le père de tous les êtres, on dresse (dans quelques contrées) dans la cour un mat élevé, auquel est suspendu une grande lanterne ronde (ciel), qu'il faut allumer le matin et le soir. Sur la lanterne se trouvent des sentences, des prières adressées au ciel. Ici dans la préfecture Kong-tch'ang et la sous-préfecture Fou-kiang, on dresse dans les cours, comme j'ai dit, un arbre, un cyprès, nommé monsieur le Ciel. Au-dessous de cet arbre, on dépose une grande lanterne carrée. Le peuple dit, le ciel descend dans cet arbre pour recevoir les hommages et donner le bonheur.

Le cyprès, (j'en parlerai plus loin), est le symbole de longue vie¹. Une autre croyance superstitieuse liée à cet arbre plantée dans les cours pendant ces jours est la suivante: Chaque soirée, vole pendant ce mois l'oiseau *garudda*, accompagné d'une foule d'oiseaux méchants, jaloux, causant des épidémies, des maladies; et cela par moyen d'un sang noirâtre qu'ils laissent tomber de leur bouche pendant le vol, en poussant des cris.

¹ Voir III^e Partie: funérailles, *Anthropos* XII—XVII^e (1917—1918), p. 244.

Chaque jour le soir, on brûle au-dessous de l'arbre de l'encens pour honorer le ciel, mais aussi pour empêcher que l'air devienne soporeux, et que le sang noirâtre cause des épidémies, ne tombe pas sur le sol.

Premier jour du nouvel an. Ici dans le sud du *Kan-sou*, existe chez les paysans la contume bizarre suivante. De bon matin, le maître de la ferme, accompagné d'un domestique, se rend sur le fumier. Là il jette des céréales et de la paille. Avec un bâton, il frappe en remuant le tout, trois fois, en disant :

1° *T'eu-i pan-ta, ts'iun-ts'i p'ing-ngan!*

2° *Ti eul pan-ta, nieou-yang non k'iuan!*

3° *Ti san pan-ta, leang che, ki-wan tan!*

1° Que la paix et le repos descendent sur la famille!

2° Que les vaches et les moutons se multiplient par millions!

3° Que les céréales produisent plusieurs dix mille boisseaux!

Les offrandes aux divers esprits finies, les enfants donnent la prostration aux parents, ils reçoivent des sapèques et des cadaux. Dans le nord de la province, on donne aux enfants des œuf cuits et teints en rouge et en jaune.

Pour les philosophes chinois, l'univers était à l'origine comme un œuf de poule, le ciel, dans lequel se trouve le centre (la terre) *tchong-yang* comme le jaune au milieu de l'œuf.

Un des énigmes qu'on peut voir ces jours affichés (voir plus loin), est le suivant :

Yuen pou yuen, fang pou fang.

T'ie-kiang t'ien-ti; pao-t'sang.

Yu tchong lei, leang tchong pe.

Tchong-yang iou i-t'ien hoang.

Pas rond, pas carré,

Contenant absolument ciel et terre :

A l'extérieur partout du blanc.

A l'intérieur, le centre, un peu de jaune?

Solution: C'est un œuf.

Ce jour là, on fait seulement des visites officielles, le peuple n'en fait pas.

Au premier jour du nouvel an, les rues sont désertes, les boutiques fermées; il y règne une tristesse morne, pas de vie, pas de mouvement. Celui qui aime à se promener en ville, n'a qu'à s'amuser à lire et à deviner les sentences et les énigmes collées sur les poutres des maisons et sur les portes.

Il y a des énigmes et des allusions souvent scandaleux, mais lus avec intérêt.

Enigmes — Allusions.

I°

Seu seu fang fang tsoi-tch'eng.

Li-pien san-che-eul-ko-jen.

Pou kien tsien-tao, pou kien tsiang.

Li-t'eu-ti jen-jen, sa-jen.

Un carré forme une ville,

Dedans se trouvent 32 personnes,

Ne voyant pas de sabres ni de fusils.

Pourtant dedans, les uns tuent les autres.

Solution: Le jeu d'échecs; l'échiquier est carré, il y a 32 pièces.

II°

I-t'eu ts'iang man tie tao.

Seu ken tchou-tze, mou tie jao.

Lo seu-tze-lo, t'iao tchou sao.

Un mur tombé tout à fait par terre;
Les quatres colonnes renversées vers le ciel.
Les poiles fines criblent la poussière et un balai balayant le sol.

Solution: Un cheval qui se roule par terre; balayant des crinières et de la queue le sol.

III°

San ko-tze, seu lou fang.
Li-pien tso-ti ko siao hong-niang.
Siang tche hong-niang-ti jou
Kai tai t'ouo i chang.

Trois murs ressemblant à une chaumière de roseau,
Dedans est assise une petite femme rouge;
Si je désire à manger la chair de la femme rouge,
Il faut d'abord ôter ses vêtements.

Solution: Une boulette triangulaire de riz: Le riz cuit, dans lequel se trouve une jujube rouge, est enveloppé triangulairement de trois feuilles de roseau.

Comment faut-il lire cet énigme?

IV°

- 1° *Chan chan tch'ou hoa kouo.*
- 2° *Pou kien mi-hoa k'ai.*
- 3° *Si-niu iao hoa tai.*
- 4° *Ien ts'oen t'ao hoa lai.*

Explication de l'énigme.

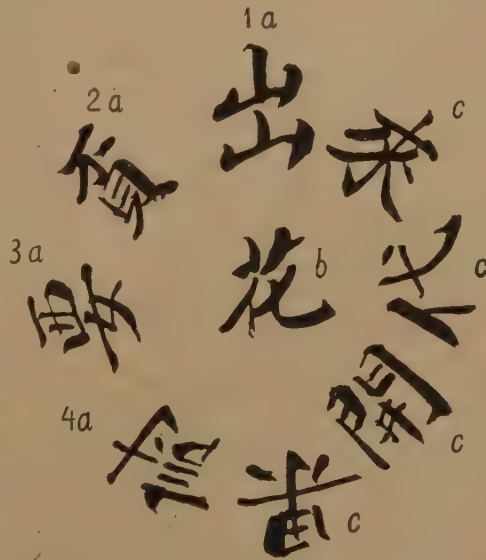
1° Il faut lire d'en haut en bas, chaque fois les premiers caractères des quatre stances se lisent de manière différente, parce-qu'ils sont composés, le caractère au milieu *hoa* «fleurs» reste invariable.

Le caractère 1a *tch'ou* «pousser» est formé du caractère *chan* «montagne», mis deux fois. Donc 1a stance: *chan* = 1a *tch'ou*, *b hoa*, *c kouo*, et le sens en est: sur les montagnes (le caractère *chan* reduplication = pluriel) croissent des fleurs et des fruits.

2° Le caractère 2a *mi* «chercher» est composé du caractère *pou* «non» et de celui *kien* «voir». On a donc: *pou kien* = 2a *mi*, *b hoa*, *c k'ai*, et le sens en est: je ne vois pas en cherchant les fleurs ouvertes.

3° La caractère 3a *iao* «il faut» est composé de *si* «ouest» et du caractère *niu* «fille». On a donc: *si niu* = 3a *iao*, *b hoa*, *c tai*, c'est-à-dire: la fille de l'ouest doit porter des fleurs.

4° Le caractère 4a *t'ao* «demander» est composé du caractère *ien* «dire» — et de celui *ts'oen* «pouce». On a donc: *ien ts'oen*, 4a *t'ao*, *b hoa*, *c lai*, c'est-à-dire: par un langage poli, on obtient à demander des fleurs.



V.

16 九¹15 月²14 九³13 12 11 8 9 10
代上頭花好風流九⁵点⁶頭⁷1 2 3 4 5 6 7
1° Kiou io kiou hoa, kiou tien t'eu10 9 8 4 11 12 13
3° Liou fong hao hoa t'eu chang tai7 6 5 4 8 9 10
2° T'eu tiou kiou-hoa hao fong liou13 12 11 4 14 15 16
4° Tai chang t'eu hoa kiou io kiou一
才¹15 秀²14 成³13 12 11 8 9 10
我打同生有人來教⁵學⁶開⁷

Traduction:

1°

Dans le neuvième mois, les
chrysanthèmes inclinent la
tête (sont ouverts).

2°

Ouverts les chrysanthèmes
sont beaux et gracieux.

3°

Les gracieux et beaux chry-
santhèmes sur la tête sont
portés.

4°

Portés sur la tête sont les
chrysanthèmes dans le neu-
vième mois.

1	2	3	4	5	6	7	10	9	8	4	11	12	13
1° Ts'ai sieou tch'eng cheng, kiao hio k'ai							3° Lai jen iou cheng t'ong ta no						
7	6	5	4	8	9	10	13	12	11	4	14	15	16
2° K'ai hio kiao cheng iou jen lai							4° No ta t'ong-cheng tch'eng sieou ts'ai						

Traduction:

- 1° Par sa capacité et ses talents gradué, il enseigne dans l'école ouverte.
- 2° Ouverte l'école, il enseigne, le gradué, si des personnes y sont.
- 3° Sont venus des personnes auprès le gradué ensemble avec moi.
- 4° Moi ensemble avec le gradué est devenu bachelier.

VI°

16 唐 1

15 到 2

14 西 3

13 12 11 8 9 10

動馬人山 4 水流長

見 5

日 6

光 7

1	2	3	4	5	6	7	10	9	8	4	11	12	13
1° T'ang tao si chan kien je koang							3° Tch'ang lieou choei chan jen ma tong						
7	6	5	4	8	9	10	13	12	11	4	14	15	16
2° Koang je kien chan choei lieou tch'ang							4° Tong ma jen chan si tao t'ang						

Traduction:

- 1° L'empereur T'ang arrivé à la montagne de l'ouest il voit la lumière du soleil.
- 2° Par le soleil brillant (lumineux), il voit de la montagne les eaux couler et s'agrandir.
- 3° Les eaux agrandissantes et coulantes de la montagne, hommes et chevaux se troublent.
- 4° Troublés chevaux et hommes de la montagne à l'ouest sont arrivés auprès de l'empereur T'ang¹.

¹ L'empereur T'ang avait sa résidence dans la province du Chan-si.

VII^o

A.

夜 *ie*
 飢 *tchen*
 意 *i i*
 sin
 月 *io*
 更 *san*
 keng
 月 *men*
 令 *kin*
 情 *tsing*
 仁
 胡
 王
 肝 *kan*
 來

B.

1 倒 *tao*
 2 今 *kin*
 3 情 *tsing*
 4 短 *toan*
 5 無 *ou*
 6 口 *k'ou*
 7 信 *sin*
 8 望 *wang*
 9 斷 *toan*
 10 肝 *kan*
 11 腸 *tch'ang*
 12 人 *jen*
 13 未 *wen*
 14 來 *lai*

C.

1 長 *tch'ang*
 2 夜 *ie*
 3 倒 *tao*
 4 枕 *tchen*
 5 意 *i*
 6 心 *sin*
 7 歪 *wai*
 8 月 *io*
 9 到 *tao*
 10 三 *san*
 11 更 *keng*
 12 門 *men*
 13 半 *pan*
 14 開 *k'ai*

Enigme.

Une femme quelques années sans nouvelles de son mari lui envoie l'énigme suivant. Pour lire cette lettre, il faut ici, ou par là entrelacer des caractères et cela a cause des caractères écrits à l'enverse, ou à demi. Les caractères ajoutés ou entrelacés se trouvent dans la ligne C.

Explication.

1^o

Le (2) « nuit » un trait est trop long; « long » signifie *tch'ang* (1) il faut donc lire *tchang-ie* « pendant les nuits longues ». Le caractère *tchen* (4) « oreiller » est écrit à l'envers, signifiant *tao* (3) « renversé tomber »; il faut donc lire *tao-tchen* sur l'oreiller. Les deux caractères *i* (5) et *sin* (6) ne sont pas écrits d'une manière droite, c'est-à-dire *pou toan* « pas droit » *pou* « pas », *tchen* « droit »; ces deux caractères ensemble forment le mot *wai* (7) « de travers »; il faut donc lire *i sin wai* « pensées et le cœur sont obliques (pas droit) », troublés. Le caractère *lo* (8) « lune » est écrit obliquement *tao* (9), il faut donc lire: *lo-tao* jusqu'au clair de lune. Le caractère suivant *san* (10) « trois » est composé des trois caractères identiques et veut dire *keng* (12) « veille »; il faut donc lire: *san-keng* « la troisième veille ». Le caractère suivant est la moitié de celui de « porte » *men* (12); il faut donc lire « la porte reste à demie ouverte » (un battant est fermé): *men* (12) *pan* (13) *k'ai* (14).

2^o

Le caractère *kin* (2) « aujourd'hui » est écrit comme tombé à l'envers *tao* (1); il faut donc lire *tao-kin* « actuellement ». Le caractère *ts'ing* (3) « affection » est mal écrit, car un trait est écrit trop court, le mot « court » veut dire *toan* (4); il faut donc lire: *ts'ing-toan* « ingrat », « affections manquées ». Au caractère suivant *sin* (7), pour être complet, manque le caractère *k'ou* « bouche », alors ce caractère se lit *sin* « lettre nouvelle »; il faut donc lire *ou* (5) *k'ou* (6) *sin* (7) « pas des nouvelles de la bouche ». Le caractère suivant *wang* « espérer » (8) est écrit séparé; « séparer » veut dire *toan* (9); il faut donc lire: *wang-toan* « de désir briser ». Un trait du caractère *kan* (10) « foie » est trop longue (mal écrit) le mot *tch'ang* « grand » est mis pour le caractère « entrailles » *tch'ang* (11); il faut donc lire: *kan-tch'ang* « foie et entrailles ». Au caractère *lai* (14) « venir », « arriver », pour être complet, manque la lettre: *jen* (12) « homme », donc « sans homme », traduit par *jen* (12) *wei* (13) « l'homme pas encore »; il faut donc lire: *jen wei lai*: « l'homme pas encore venir ».

Voici donc la traduction:

1^o

Pendant les nuits longues, couchée sur l'oreiller j'ai troublé les pensées et le cœur. Au clair de lune, la porte reste à demie ouverte jusqu'à la troisième veille.

2^o

Actuellement n'ayant pas de nouvelles, je manque aux affections; ne voyant pas venir l'homme (mon mari), de désirs mon cœur est brisé.

VIII°

龍

long dragon

虎虎

heou tigre

恒

heu voir, regarder

山山山

chan montagne

清

ts'ing clair

流

heou courante

水水水水

choei eau

過

kouo passer

仙仙仙仙仙仙仙仙

sien immortels

湖湖湖湖湖

hou lac

海海海海

hai mer

為

wei comme, être

朋

p'eng ami

友

iou ami

走走走走走走走走走

tseou aller

江

kiang le fleuve Kiang

湖

hou lac

到

tao arriver à

川川川川

tch'oan vallée

Comment faut-il lire?

I long eul heou hen san chan.

Ou hou sen hai wei p'eng-iou.

Ts'ing lieou seu choei kouo pa sien.

Kieoutseou kiang hou tao sen tch'oan.

Traduction.

1 dragon, 2 tigres regardent (leurs) 3 montagnes; les 8 immortels passent, les 4 fleuves aux eaux claires et coulantes; les 5 lacs et les 4 mers sont comme des amis; les 9 disciples (de l'immortel Lu-tong) passant le fleuve Kiang arrivent dans la province du Seu-tch'oan (des 4 vallées).

L'énigme consiste, comme on voit, à intercaler des nombres; il y a huit fois le caractère *sien* «immortel», il faut donc lire «huit immortels».

IX.

4	3	2	1
落陽橋前点莊元	夕陽有佃沈萬衫	算卦先生劉伯溫	一條大路通北京
4	3	2	1
貴	富	命	長

L'énigme consiste en ceci: à trouver dans chaque verset un caractère d'accord avec sou verset, et les quatre caractères trouvés doivent constituer une formule (une sentence) de bonheur.

Traduction des quatre versets.

- 1° *I t'iao ta lou t'ong Peking* une grande route conduit à Peking.
- 2° Le maître des sorts *liou-pe-wen*.
- 3° A Si-yang il y'avait un certain nommé *Chen wan san*.
- 4° A Lo-yang habitait en face du pont un grand ministre.

Résolution.

- 1° La route à Peking est longue *tch'ang*.
- 2° Ce devin était connu de dire la bonne aventure *ming*.
- 3° Ce monsieur *Chen wan san* était riche *fou*.
- 4° Ce ministre avait un rang officiel *koei*.

Voilà la formule du bonheur qu'on trouve partout sur les portes. *T'chang-ming*; *fou-koei* longue vie richesses et dignité.

* * *

Continuons. C'est vers la soirée seulement que les rues commencent à être mouvementées, et la vie, une vie joyeuse et buyante même venait dans les boutiques, derrière les battants des portes fermées, ou à demi ouvertes. De là sortent des cris et des rires plutôt rauques. C'est l'heure de dîner, et les gens s'amuse à faire de la musique, pincer une espèce de guitare, et à chanter d'une voix à faussette, fort désagréable, des chansonnettes, à boire du vin, et à jouer le jeu à la morra.

Les jours des amusements arrivent.

Jeux d'amusement.

Jeu à la morra: Ce jeu en usage déjà chez les Egyptiens, c'est le *micare digitis* des Romains qui est nommé en chinois *hoa-kiuan* crier au poignet.

Deux personnes jouant doivent en même temps ouvrir chacune un nombre de doigts qu'ils présument devoir être des doigts ouverts. Celui qui devine juste la somme des doigts ouverts a gagné, et l'autre le perdant doit alors vider son verre de genièvre. Le coup est nul dans le cas où tous les deux se trompent, ou devinent juste. Il faut prononcer la somme au moment même, ou les mains s'avancent et les doigts s'ouvrent.

Ce jeu réclame beaucoup de rapidité et de vivacité d'esprit, car il faut déterminer le nombre des doigts qu'on ouvre, le nombre des doigts qu'on suppose que l'autre ouvre en même temps, et faire la somme.

Soit un exemple: Je crie le nombre huit en ouvrant trois doigts; mon adversaire cinq en ouvrant cinq doigts, donc j'ai perdu, je dois vider mon verre.

A force de crier, de boire surtout, le dîner devient à la fin bruyant, et il n'y a pas mal d'invités se trouvant trop lourd dans la tête qui se lèvent pour aller dormir sur l'un ou l'autre lit en briques.

A partir de cette soirée et cela jusqu'au 16^{ième} du mois, dans toutes les rues, dans tous les villages et fermes on n'entend rien, que le battement des tambours — battement monotone désagréable — et cela à peu près jour et nuit; c'est pour en devenir plus nerveux encore. Et cela est beau pour les oreilles chinois, pour eux il ne faut que du bruit et du vacarme: *Jeu-nao, jeu-nao*, ces tambours sont loués par le peuple.

Jeux d'échecs, de cartes, de domino: Du matin jusqu'à une heure fort avancée de la nuit, on voit sur le seuil des maisons, sur les places publiques, dans les rues, des groupes de joueurs, accroupis à terre, s'amuser avec une passion infame aux jeux.

Le Chinois est joueur de passion, et cela de nature, ayant une inclination forte pour le jeu. Enfant il joue ses quelques sapèques qu'il porte dans son sachet suspendu et lié autour de son ventre, nommé *koa-tou-tze* (*koa* suspendre et *tou-tze* vente). Ce sachet sert à plusieurs fins: pour y mettre de l'argent, mais surtout pendant l'été, quand le Chinois court le corps de dessus denué, pour préserver le ventre contre un refroidissement.



Photo du P. Dols.

Anthropos XII—XIII.

Jeu d'échecs.

Le jeu est-ce un passe-temps? Non, pas tout à fait. Le Chinois aime à jouer et cela des jours et des nuits, mais il doit jouer quelque chose. C'est la passion mêlée au passe-temps. Il en est autrement des tripots de jeu, on y joue à la roulette, soit aux gros dés, soit le jeu des 36 bêtes.

Et là c'est la passion en furie, l'amour de l'argent, on joue, on perd des sommes énormes, et à défaut d'argent, on joue ses habits, on joue les habits de sa femme et de ses enfants, on joue ses doigts: on devient voleur. Il y en a, le cas s'est présenté, qui avaient perdu leur femme en jouant.

Je le sais, car j'y étais mêlé pour faire arrêter ces joueurs, que des Chinois, relativement pauvres, avaient perdu pendant une nuit 300 francs. Le jeu comme l'opium c'est la ruine de beaucoup de familles, et les conséquences de ces tripots, c'est la dispute, des meurtres, des suicides, presque aussi fatales que les banques de Monaco et de Nice.

Un proverbe chinois dit bien : Le vin rend ami, le jeu ennemi. Aussi ces tripots sont sévèrement défendus par le gouvernement, et les organisateurs sévèrement punis.

Et pourtant, il y a beaucoup de mandarins cupides, aimant l'argent, qui en des circonstances, comme pendant les 3 premiers jours de l'an, et aux jours des foires, moyennant des grosses sommes d'argent, permettent d'ouvrir un tripot. Ici dans la Kan-sou, presque tous les tripots sont tenus par les Mahométans, peuple plus passionné encore pour le jeu que le Chinois.

Le jeu d'échecs a, comme le nôtre, 32 pièces, mais les noms et les mouvements de quelques-unes diffèrent des nôtres. Il est plus compliqué que le nôtre. Ce jeu est, comme on dit, inventé par l'empereur *Ou-mang*, tandis que les jeux de dés et de dames sont inventés par l'empereur *Suen ho*, au XII^{ème} siècle.

Il y a une foule de jeux de cartes. Le jeu à 360 pièces, nommé *Wei-ki*, composé par l'empereur *Yao-nang*; il y a le jeu à 120 pièces, nommé *t'ien nan hoan*; il y a le jeu à 44 pièces, nommé *niou-tsiou*, marqué de points semblables au jeu de domino, il y a le jeu à 72 pièces, nommé *ta p'ei*; puis le jeu à 60 pièces, nommé *t'ien p'ei*.

Sur une série de cartes se trouvent les noms des provinces et des villes, sur les autres jeux, excepté celui à 74 pièces, se trouvent les images des empereurs, des reines, des esprits, des héros, des brigands.

Le jeu de cartes nommé «les 36 bêtes» est partout joué. Ici, on ne le joue pas avec des figures, comme au Cambodge, mais avec des jetons, sur lesquels se trouvent écrits les noms des 36 bêtes, nommé les 36 *sa heou*, 36 animaux (de présage heureux ou néfaste, voir mon article : magie).

C'est un jeu de roulette, les noms d'animaux remplacent les numéros. Ce jeu est prohibé. Celui qui tient le jeu, fait savoir aux intéressés le jour qu'on joue. Sur un mat élevé se trouve un sac, dans lequel il met au hasard une des 36 bêtes, on place son argent sur un quelconque des noms des 36 bêtes. Si ce nom sort, il gagne 30 fois la mise. Les 6 derniers sont réservés au banquier.

La superstition, compagne de ces jeux, ne manque pas d'intervenir. Pour deviner le bon nom, on place la liste devant l'un ou l'autre idole, on le prie, par des bâtonnets d'encens, de désigner par un signe la bête, qui doit gagner. Les Cendres de l'encens tombés sur un nom, la manière, que montent et tombent sur la liste les cendres des papiers brûlés et jetés en haut, sont autant d'indications pour garder les joueurs.

Pendant les jours de repos, les villageois, de préférence s'amusent à ériger des balançoires et à se balancer toute la journée.

Jeux des enfants.

1° *Pao-kou-wa* protéger le chien. Une groupe d'enfants formant un cercle sont accroupis par terre. Dans le milieu se trouve un garçon, représentant le chien, marchant sur ses mains et ses pieds, aboyant, imitant le chien. Les autres montent la garde, car l'heure est arrivée que le loup vient. Entre temps, on raconte des histoires, et voilà que quelqu'un crie : Le loup,

le loup ! Le loup arrive hurlant et grimpant sur ses quatre pattes. Les gamins se lèvent et se tiennent par les mains ; le loup tâche de rompre le cercle, les autres crient et frappent pour faire peur au loup. A-t-il réussi à rompre le cercle, le loup se saisit du chien et s'enfuit. Tous courent après et dès qu'on l'a attrapé, le loup prend le rôle du chien, et le jeu recommence.

2° *T'eu si-koa* voler le melon. D'une groupe d'enfants un est désigné comme vendeur de melons, il a ses domestiques ; un autre est désigné pour jouer le voleur, d'autres encore doivent représenter les satellites et le juge, puis il y a des acheteurs.

Le vendeur a étalé ses melons (des pierres ou navets). Arrive un acheteur, deux, puis trois, on commence à négocier ; et cela d'une manière intéressante. Le petit gamin est aussi fin négociateur que le vieux Chinois, souvent j'ai assisté avec plaisir à ce jeu, et seulement pour entendre les raisonnements des petits gamins. L'achat pas encore fini, voilà qu'un voleur arrive, vole un melon et s'enfuit. Les domestiques courent après, et à un moment aussi le vendeur des melons, les autres prennent tous les melons et s'enfuient. Voilà que le propriétaire voyant sa boutique vide, commence à pleurer à maudire, et voilà une scène vraiment vécue : ces gamins savent bien maudire ; comme les vieux chantent, ainsi pipent les jeunes, dit un proverbe hollandais.

Le voleur est pris, voilà qu'il est lié et emmené par les satellites devant le juge, qui juge la cause. Le voleur est battu, le jeu recommence.

3° *Ts'in se ko* inviter les quatre frères. Quatre gamins prennent position à une petite distance l'un de l'autre, un cinquième se trouve au milieu. Celui-ci crie : *ts'in se ko* ; à ce moment, tous changent de place, et chacun doit tâcher de prendre une position. Celui qui reste sans position, doit porter sur son dos tous les quatre frères, en les portant d'une position prise à une autre ; puis il se place au milieu et crie de nouveau : « J'invite les quatre frères ». Ces jeux se jouent surtout dans les soirées pendant une clair de lune, auxquels prennent part aussi des hommes.

Deuxième jour, offrandes au ciel et aux esprits ; la cérémonie d'ouvrir les puits *k'ai-t'sing*. Devant la tablette de l'esprit des puits, mise auprès le puits, on fait des offrandes ; puis on ôte le couvercle et on brûle les formules magiques, et sur le puits est déposé pour quelques moments un tamis. Le tamis est un objet dont se sert l'exorciste, pour suffoquer le principe fort (*yong-k'i*), causant des malheurs. En déposant ce tamis sur le puits, on suffoque ce principe fort et l'esprit, le puits restera en repos pendant le cours d'une année.

Je demandais à un lettré : « Maître, pourquoi faut-il partout des esprits, même dans les puits ? » Le sage me répondit philosophiquement : « S'il n'y avait pas des esprits des puits, il n'y avait pas de l'eau dans le puits. »

Visites du nouvel an.

A partir de ce jour jusqu'au sixième jour, se font les visites du nouvel an en costume de cérémonie, sur la tête le chapeau de cérémonie d'hiver, portant le longue et ample manteau nommé *ta koa tze*, les pieds chaussés

dans une paire de bottes en velours. Actuellement, ce costume n'existe plus, et c'est bien regrettable, on ne trouvera pas un meilleur costume de cérémonie. La république ne doit pas y être pour rien.

Costumé donc dans ce costume, portant quelques petits cadeaux, on entre dans la maison de son ami, et directement on se rend dans le salon des ancêtres, où on est reçu par le maître de la maison. On se place en face des tablettes des ancêtres, devant la table dressée avec des offrandes. L'hôte se place sur une même ligne avec le visiteur, et ensemble ils donnent la grande prostration aux tablettes. Le visiteur à genoux reçoit de l'hôte un bâtonnet d'encens, il l'élève vers la tablette et l'allume. L'hôte le prend et le met dans l'encensoir. L'hôte donne un verre de vin, le visiteur l'élève, et verse le vin sur le sol, en libation. Le visiteur se lève, tous les deux donnent une prostration aux tablettes, puis on se souhaite mutuellement une bonne année: «Puissiez-vous devenir riche», en se donnant le *tso-i* (saluer) qui consiste à joindre les bras tendus vers les poignets fermés, à les élever jusqu'au front, pour les abaisser ensuite en inclinant le torse jusqu'aux genoux; on termine en se levant avec grâce.

Les femmes en se rencontrant se souhaitent le souhait: «Le nouveau terme est arrivé», ou bien: «Les enfants se portent-ils bien?»

Aux enfants qui vous souhaitent une bonne année, on donne des fruits sèches, des sucreries et quelques sapèques, qu'ils enfilent dans une ficelle rouge.

Entre les cadeaux, on donne généralement un gâteau en cinq couleurs.

Les rues sont bondées de monde, des papas avec une bande d'enfants habillés, portant des habits de toutes couleurs, vont souhaiter à leurs familles une bonne année. Tout le monde dans la rue vous accoste, en vous souhaitant «le vœu du jour.»

Troisième jour, pèlerinage au Bouddha. Ce jour là, tout le monde se rend en pèlerinage à la grande pagode du Bouddha, à quelque distance de la ville de Fou-kiang, offrir de l'encens, brûler du papier, réciter l'hymne à Bouddha, et cela pour être délivré des malheurs, des épidémies. Ce jour là on chante en l'honneur du Bouddha du paradis occidental des comédies.

Quatrième jour, fête de naissance de l'esprit Song-ping, patron des savetiers. Voici l'origine de cet esprit, un autre Saint Crespin. Song-ping était homme de bien, adorant les esprits, faisant d'œuvres de mérite. Il tombait malade, il gagnait des ulcères, ses deux jambes tombèrent en putréfaction. On les avait jetés dans la rivière, où elles devenaient la proie des poissons. Mais, ajoute le texte, *Song-ping* restait dévot, et pas une bonne œuvre faite reste incompensée. *Yu-hoang*, l'empereur auguste, envoyait sur terre l'esprit astrale *T'ai-pe*. Ayant pris la forme d'un pêcheur, il apporta à *Song-ping* deux beaux poissons. *Song-ping* ayant déjà acquis un pouvoir transcendant, dit: Ce sont mes jambes, et de fait; *T'ai-pe* ayant ajusté les poissons au corps de *Song-ping* les voilà changés, et il pouvait marcher. *T'ai-pe* avait disparu, *Song-ping* tombe à terre donnant la prostation vers le ciel. Du côté où l'esprit *T'ai-pe* avait disparu. — Plus tard il fut déclaré patron des savetiers.

Lè matin, les savetiers se rendent en procession au temple de l'esprit Song-ping pour brûler des pétards, faire des offrandes, et on dépose aux pieds de la statue des souliers et des bottes, pour implorer l'esprit de bénir leur métier.

Cinquième jour, balayage. Ceux qui n'ont pas pu faire le balayage de la maison, comme les gens des monts de piété, le font aujourd'hui, après avoir fait des offrandes aux âmes et aux esprits; on les reconduit, pour ne pas les offenser, pendant le balayage.

Ce jour là, sont mangées partout des boulettes de farine, cuites dans de l'eau bouillante (nommées *kiao-fan*).

Ce jour là, les jeunes femmes mariées retournent dans leur famille pour souhaiter une bonne année à leurs parents. Elles doivent être de retour vers le 13^{ième} jour, pour préparer les offrandes aux âmes des ancêtres.

Sixième jour. Jour de devotion des Bouddhistes. Les Bouddhistes doivent faire l'abstinence et jeûner, et réciter la prière au Bouddha. On gagnera 1000 jours de mérite, c'est-à-dire cette prière et ce jeûne valent autant que des œuvres méritoires faites pendant le temps de 1000 jours.

Depuis le huitième jusqu'au 16^{ième} jour, toutes les pagodes des villes et des alentours sont ouvertes. Le peuple se rend d'une pagode à l'autre faire des offrandes, pour implorer des esprits le bonheur, des richesses.

Neuvième jour, fête de naissance du Ciel et de la Terre. Pèlerinages au temple du ciel et de la terre, c'est-à-dire au *Ju-hoang* et à sa femme *Tch'ang-mou*. Ce pèlerinage se nomme: *chang-kiou-hoei*, c'est-à-dire le pèlerinage du premier neuf du mois. — Offrandes, sacrifices, comédies et amusements.

C'est la fête de naissance du Ciel et de la Terre, comme les symboles qui l'animent. Aussi les Taoistes chinois fêtent aujourd'hui la naissance de *Ju-hoang* dieu du ciel, et de *Tch'ang-mou* (vieille mère) déesse de la terre, ou *Wang-mou* la reine mère du ciel, et cela à l'instar des lettrés, qui adorent le ciel et la terre matérielle.

Il faut rendre à ce jour rapproché du printemps un culte au ciel pour le remercier de la bienfaisante action, et à la terre, la femme du ciel, avec ses sept filles (les *ts'i-niang*). Ce jour là, il y a grand dîner dans le paradis occidental, donné par *Wang-mou*. Tous les esprits et fées y sont invités, ils se rendent en procession féliciter la reine mère. (Remarquez bien, les doctrines taoistes et bouddhistes sont mélangées ensemble.

A l'instar des esprits et surtout des huit immortels, les mortels se rendent en ce jour au temple de *Ju-hoang* et de *Wang-mou* pour fêter la fête par des offrandes, par des comédies, et par d'autres amusements. Ces temples, situées sur la pente d'une montagne, environnés de bosquets et d'arbres, sont une des sites les plus agréables. Il y a de tout à voir: des temples, des kiosques, des ponts naturels bien faits, des cascades. — Toute la journée, le peuple reste là à s'amuser, il faut même inviter les dieux; on trouve là pour ce jour des hôtels à diner, des restaurants, des marchands vendant toutes sortes de curiosités.

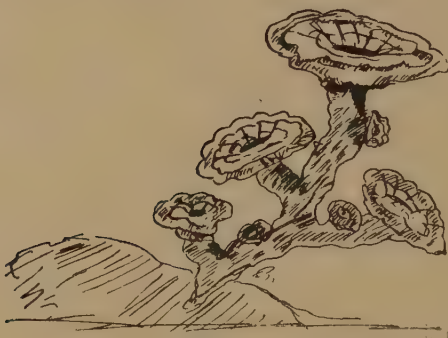
Des troupes de 50 personnes et plus se rendent dès le matin vers ce temple. Chaque groupe est accompagnée de quatre hommes portant un instrument de bois, composé de deux planchettes étroites et longues de quelques

décimètres, ressemblant à un fléau dont les deux extrémités se croisent en haut comme des ciseaux, mobiles en haut. Cet instrument s'appelle «la planchette tournante» *yun-yang-pan*. Pendant la marche, les gens manœuvrent cette planchette en la faisant tourner en tout sens. Cette planchette s'y trouve en souvenir (de même les autres emblèmes portés) de l'immortel *Lai-ts'ai-houo* qui avec cette planchette faisait des tours magiques.

Le peuple chante en l'honneur des immortels, se rendant au dîner des pêches immortelles, chez la reine mère *Wang* le suivant:

L'immortel *Lai-ts'ai-houo* fait tourner la planchette magique.

L'immortel *Han-tchong-li* tient en mains un éventail féerique, brillant comme les nuages, sur le dos il porte la calebasse en or, contenant l'élixir de l'immortalité.



Dessin I: Plante *Ling Tch'e*.

Lu-tong-ping porte sur le dos le glaive magique, il est accompagné d'un diabolin portant un vase contenant le vin *ling-tch'e-ts'ao*¹, c'est-à-dire le vin composé d'une plante donnant la longue vie.

Tchang-ko-lao est assis à l'envers sur un baudet noir, frappant le tambour.

Tsao-koei tient une fouette et le dessin des huit trigrammes (*Pa-koa*).

Tsie-li-koei aux yeux dorés, au visage noir, porte sur le dos la calebasse de feu.

Ho-sien-niu une jeune belle fille, est assise sur des nuages brillantes.

Han-siang-tze amateur des fleurs, porte une corbeille de fleurs immortelles, il joue la flûte.

En avant du cortège est portée une bannière, nommée: *k'ai-lou-chen* l'esprit ouvrant la route, sur laquelle est peint un mannequin (un esprit) portant une formule magique pour chasser les *koei*; suivent des musiciens et des tireurs de pétards. Quatre hommes manœuvrant les planchettes, marchent à côté des garçons portant les images, des 8 immortels, du Bouddha, de *Lao-kiun*, de *Fu-hoang*. Suit un bonze, accompagné de ses disciples. Il porte le costume de l'esprit *Lu-tong-ping*; sur le dos il porte un glaive; ses disciples portent des boîtes, contenant des flèches pour consulter l'esprit *Lu-tong-ping* dans des

¹ *Ling-tch'e-ts'ao-tche* signifie une plante, espèce d'agaric croissant comme les champignons dont le pédicule se ramifie en plusieurs branches, qui se couvrent chacune d'un chapiteau, d'une figure irrégulière, concave en dessus, et convexe en dessous. Selon le P. CIBOT quand le premier pédicule a poussé, et s'est couvert de son chapiteau, il se dessèche. Le suc ne pouvant plus remonter, la seconde année, pour la faire croître au chapiteau, il perce dans les côtés du pédicule resté vert, et y forme un second chapiteau. Les Chinois comptent les années du *ling-tche*, de même celles de la pivoine-arbre, par le nombre de ces têtes. Le *ling-tche* d'une substance ligneuse comme les agarics, arraché seulement au commencement de l'hiver, il se conserve bien, et voilà que les Chinois l'ont pris pour le symbole de longue vie, de l'immortalité, comme l'Europe les fleurs nommées immortelles: symbole de l'immortalité. SCHLEGEL (Leyde): «Problèmes géographiques.»

maladie et pour autres circonstances. Suivent les gens du village, portant dans leurs mains des bâtonnets d'encens.

15^{ème} jour, fête de naissance des trois agents *san-koan*. C'est la fête des trois agents, ou esprits du ciel, de la terre, des eaux, ou plutôt, aujourd'hui, on célèbre la fête de naissance de l'esprit du ciel; celles des deux autres est célébrée le cinquième jour de la cinquième lune, et le 15^{ème} jour de la septième lune. Ce jour là, les trois agents descendent du ciel pour faire le recensement du genre humain, d'annoter les actions bonnes ou mauvaises de chacun, pour en faire un rapport au *Ju-hoang*. Il faut par des offrandes s'en faire des amis pour avoir leur protection.

Quels sont ces trois agents ou esprits? Il ne faut pas les confondre avec les trois empereurs déifiés *Fou-hi*, *Koang-ti* et *Chen-nong*. Ce sont: l'empereur des hommes, *Jen hoang*, l'empereur de la terre *Ti-hoang*, et l'empereur du ciel *T'ien-hoang*.

Ces trois agents étaient au commencement les trois principes d'actions, le ciel, l'eau, la terre, donnant du bonheur, pardonnant les fautes, et délivrant des dangers.

Sous la dynastie des Han, le fils du bonze et magicien *Tchang-tao* se servait pour guérir les malades de trois feuilles de papier sur lesquelles il écrivait le nom du malade, la confession des fautes, et le nom de la maladie. Une de ces feuilles, il la jetait vers le ciel, l'autre sur terre, et la troisième dans l'eau, et par ces trois actions, le malade se trouvait guéri.

Sous la dynastie des Wei, ces trois principes reçurent un culte, on les nommait les trois *koan*, les trois esprits, de la terre, du ciel et des eaux, et alors ils entrèrent dans le domaine de la mythologie.

En voici la légende. Pendant la dynastie des *T'ang*, le ministre *Tch'eng* et sa femme, étant enceinte, se trouvèrent sur un vaisseau pour se rendre à la capitale. Pendant ce trajet, le ministre se noyait; mais la femme fut sauvée. Elle fut contrainte de se marier avec un mauvais sujet qui se faisait passer sous le nom de *Tch'eng*.

La femme mit au monde un fils. De peur que son faux mari tuerait l'enfant, elle le mit, comme la femme d'Amram, dans un panier, et le laissait flotter sur l'eau. Oh prodige! le panier flottait en sens inverse du courant. Le bébé fut sauvé par un bonze et reçut son éducation dans le temple. Plus tard il fut canonisé et déclaré esprit des eaux, délivrant des dangers.

L'âme du ministre voyageait sous l'eau. Deux filles du dragon des eaux étaient devenues amoureuses de *Tch'eng*. Elles mirent au monde deux garçons intelligents canonisés plus tard, l'un comme ministre du ciel, donnant la prospérité, l'autre comme ministre de la terre, remettant les fautes.

15^{ème} jour, usages superstitieux. Le matin, on allume une lampe faite d'une pâte de farine contre les morsures et piqûres des insectes, de la vermine.

Pour chasser les insectes, on fait la cérémonie (magie-imitative) suivante. Deux personnes munies d'un balai courent dans la maison en balayant le sol et criant. L'une dit: *Sin-che-ma-lai* qu'est ce que vous cherchez? L'autre répond: *Sin-ko-tsao-tsé pi-se* je cherche des puces, des punaises.

Fêtes des lanternes, amusements, cortèges depuis le 14^{ième} jusqu'au 17^{ième} jour. Le 15^{ième} jour est la fête principale nommée *teng-tsie-eul*, mais on ne se donne pas des cadeaux.

Les réjouissances qui ont lieu pendant ces trois jours, sont mixtes, profanes et religieuses-superstitieuses, nommées *nao-che-hoa* le carnaval.

Cette fête date des temps anciens, étant alors uniquement une cérémonie superstitieuse pour chasser les *koei* (démons), causes des influences néfastes et des maladies. A ces fêtes sont de nouveau invités les ancêtres par les familles pauvres, pendant quatre jours à partir du 13. On fait des offrandes solennelles aux ancêtres et à tous les esprits.

Pendant ces jours, il y a des cortèges profanes superstitieux et religieux. Les réjouissances ont à la fois un caractère profane et religieux.

Parlons des groupes. Pendant le jour, on voit des groupes de personnages, costumés, masqués, tatoués, peints faire des processions, parcourir les rues et les campagnes, se rendre dans les pagodes, brûler de l'encens (Photo XXII).

Le personnage principale représente l'une ou l'autre divinité, habillée de la même manière, comme la statue de cet esprit dans le temple, le visage tatoué, ou bien voilé par un masque, au visage de l'idole. Il est accompagné de gens représentant les satellites, les serviteurs, la garde de la divinité. Eux aussi portent le costume semblable à la garde, les visages tatoués d'une manière horrible des monstres, ayant les mêmes emblèmes: des sabres, des lances, des sceptres, des tridents, etc.

Plusieurs représentent des femmes, assis sur des mules, des animaux, souvent à l'envers. Celui qui représente le dieu de la médecine, est assis sur une mule, peinte comme un tigre, tenant dans ses mains une tête de dragon, et une lancette, emblèmes de ce esprit. Il est accompagné de serviteurs portant des livres de médecine, des recettes préparées, et des boîtes avec des flèches pour consulter les sorts. Et j'ai vu que le cortège s'arrêtait quelque part à une ferme. Là il y avait un malade, et les gens venaient consulter l'esprit. Quelqu'un se prosternant devant le représentant de l'esprit *ya-nong* brûlait un bâtonnet d'encens, puis tirait aux sorts.

Ces groupes sont accompagnés naturellement des frappeurs de tam-tam et des brûleurs de pétards. Un autre cortège représente l'esprit *Lao-kiun*, pour les taoistes seulement, une divinité et le fondateur de la secte des taoistes. Il est représenté en vieillard, à barbe blanche il est assis sur une âne, tenant ses livres de religion, accompagné d'une foule de gens habillés à la manière des *tao-che*, maîtres des bonzes.

Le *kiléum*.

La groupe du *kiléum*. Il représente un animal fantastique, un monstre; en réalité, il doit représenter le tigre, emblème de la déesse *Pou-hien*, sur lequel la déesse est montée.

Quelques garçons escortent ce monstre. Il s'avance porté par trois hommes, dont un a caché sa tête dans celle de l'animal, tandis que les autres se trouvent cachés, tenant le corps et la queue. C'est un masque monstre étincelant de verroteries, bariolé de couleurs criantes. De longues

pièces de soie pendent comme une crinière de la tête, et forment une croupe flexible de plusieurs mètres de longueur. Un gamin habillé en diabolotin précède en courant l'animal, portant une lanterne allumée. Aux sons des instruments de musique, cymbales, tam-tam, l'animal court, s'incline à droite, à gauche, sursaute brusquement pour attrapper la lanterne, puis se retourne, se penche, s'allonge et fait mille contorsions.

Dans les familles, le *kiléum* est invité pour faire des manœuvres, avec une idée superstitieuse.

Cet animal, le tigre, est dans l'idée du peuple un esprit transcendant bon, protecteur et cela par le fait même qu'il est l'emblème de la déesse *Pou-hien*. Il est conduit par un diabolotin pour lui montrer le chemin et pour l'amuser en route, comme un jeune chien il aime à s'amuser (*choa*).

Par le fait même, en étant invité dans les familles à manœuvrer, il est considéré comme un esprit chassant les *koei* et écartant les malheurs (les épidémies) causées par ces *koei*; il apporte la paix dans la famille.

La même idée superstitieuse s'attache au cortège du dragon lumineux.

Le cortège du *teou-fou-koan*, c'est-à-dire du mandarin aux haricots.

C'est un cortège satirique, carnavalistique, comme celui des saturnales romaines, des bacchanales grecques, et ressemblant aux mascarades du moyen âge, qui étaient en grande partie des satires où les souverains étaient représentés sous des travestissements grotesques. — Dans ces sortes de réjouissances, l'attrait principal consistait en un rêve d'égalité; la justice y était ridiculisée, les maîtres raillés. Eh bien, le cortège du mandarin aux haricots est une satire à l'adresse des supérieurs du gouvernement.

Un homme représente le mandarin; mais d'une manière satirique, il porte bien le costume du mandarin au complet, mais les habits sont sales, dégoûtants, et déchirés, il monte un baudet; il est accompagné de tout le personnel qu'accompagne un mandarin en voyage, des satellites avec leurs fouets, des piqueurs à cheval, des gamins habillés en rouge portant sur la tête une espèce de bonnet, semblable à celui porté par des clowns du cirque. Ces gamins portent des titres honorifiques, mais ici ce sont souvent des inscriptions malignes et des satires à l'adresse du mandarin.

Et partout où passe ce cortège, on entend bien des allusions méchantes.

Le groupe des échassiers.

Des jeunes gens habillés les uns en hommes, les autres en femmes, costumés à la manière des comédiens du théâtre, le visage peint et tatoué, ont attaché aux pieds des bâtons de trois pieds de long. Au son d'une musique infernale, ils s'annoncent en gesticulant, à la manière des femmes aux petits pieds; c'est une satire à l'adresse des femmes aux «lis-d'or».

Le cortège fleuri représentant les douze mois.

Ce cortège est le plus distingué, et dans quelques contrées il est vraiment d'un goût esthétique.

Sur un brancard porté par quatre ou huit hommes, est assis un jeune garçon; habillé en fille, entouré de bouquets de fleurs artificielles. La fille

simulée tient dans ses mains des fleurs, dans ses cheveux se trouvent piquées des fleurs.

Chaque groupe représente un mois: ainsi le deuxième mois, c'est le mois des fleurs du printemps.

La jeune fille habillée en jaune, tenant des fleurs jaunes, est entourée des ces fleurs.

Il y a le groupe des roses, des nénuphars, des chrysanthèmes, etc.

Une autre section de ce cortège sont les *kao-kan-tze*: les perches hautes.

Sur des hautes perches, de 5 à 8 m, fixées sur des brancards, portées par plusieurs hommes, — d'autres marchent à côté, pour le cas de danger — se tiennent debout des garçons ou des jeunes filles, le visage fardé, tenant un éventail, au dessus de la jupe on voit des petits pieds de femmes. Ces garçons ou filles sont liés à la perche.

Pendant la marche, ils ne font que manœuvrer des mains et des pieds et du corps à la manière des femmes chinoises aux petits pieds dandinant.

C'est le non plus ultra, à voir se balancer ces poupées.

Certes, il faut avoir d'audace pour faire les *kao-kan-tze*. Et de fait, il y a des contrées où ce ne sont que des jeunes filles, les plus belles, qui font les *kao-kan-tze*; ces filles, par ce fait même, sont très recherchées en mariage, ayant des talents et de l'audace.

Ces groupes datent d'haute antiquité; c'étaient alors des princesses, des concubines des princes et des empereurs, qui faisaient les *kao-kan-tze* pour amuser les empereurs. Dans une comédie: Une promenade de Li-ts'oei, une femme vulgaire des enfers, est parlé aussi de ces *kao-kan-tze*. Cette comédie date du temps de l'empereur *T'ai-ts'ong*.

L'âme de Li-ts'oei, étant sortie du corps, allait flâner dans les enfers et cela plusieurs jours. A l'âme, n'étant pas revenue le troisième jour passé, on avait fait la cérémonie *tch'ou yang-k'i*, et la voilà décédée pour du bon. Voilà un cas perplexe pour *Yen-wang* le juge des enfers. Il devait renvoyer l'âme sur terre et dans un corps; mais dans la sienne, plus possible. Voilà qu'un avertissement arrive aux enfers, disant que la sœur de l'empereur *T'ai-ts'ong*, faisant le *kao-kan-tze*, était tombée morte et cela par un accident.

Eureka, dit *Yen-wang*, il renvoya l'âme de *Li-ts'oei* dans le corps de la princesse. Le cadavre de la princesse était entouré d'une foule de gens de la famille. Subitement, il se dresse et la princesse commence à parler, mais ce n'est pas la voix de la princesse; ce qu'elle dit sont des choses d'une femme mariée, et vulgaire. Que faire? L'empereur envoie un délégué aux enfers, et voilà que la chose est tirée au clair. Le mari de la femme est appelé, ils se reconnaissent et les voilà réunis de nouveau.

Ces groupes parcourent les rues, et des collecteurs demandent de l'argent pour en couvrir les frais.

Parlons des réjouissances et des cortèges dans les soirées de la fête des lanternes. Ce qui donne à cette fête son originalité et son nom, c'est l'emploi d'une quantité incroyable de lanternes de toutes sortes et en toutes formes, que les Chinois se plaisent à construire avec une variété de formes et des matières qui défient l'imagination.



Photo du P. Dols.

Photo XXII: Troubadours au Kan-sou.

Anthropos XII—XIII.

Deux filles et deux femmes chantent assises dans les barquettes.



Photo du P. Dols.

Anthropos XII—XIII.

Photo XXIII: Troubadours au Kan-sou. — Jeu de la barquette.



Photo du P. Dols.

Anthropos XII—XIII.

Photo XXIV: Groupe du Carnaval au Kan-sou.



Photo du P. Dols.

Anthropos XII—XIII.

Photo XXV: Groupe du dragon lumineux (Kan-sou).

Troubadours.

Des jeunes gens, les uns habillés en hommes, les autres en femmes, accompagnés de la musique (une espèce de guitare, la flûte, et les castagnettes) et des porteurs de lanternes vénétiennes se rendent dans les familles pour y chanter des chansonnettes. Pendant que deux ou quatre chantent, les jeunes gens et les filles exécutent une espèce de danse sur un pas cadencé, agitant gracieusement un éventail.

Les chansonnettes favorites sont : « l'ivresse de Lu-Tong-ping », un immortel, revenant d'un banquet de la reine mère *Wang-mou*, « Tch'ang-lien vend de la toile », chansonnette pleine d'allusions obscènes, « la mère Wang faisant clouer une jarre », chanson immorale.

Pendant un repos, il faut à tous ces groupes invités à la maison, servir à manger et à boire et leurs donner un bon pourboir.

Après ces troubadours (qui chantent à peu près deux heures) d'autres groupes entrent. Ces scènes et manœuvres durent toute la nuit, jusqu'à l'aube ; et cela pendant trois nuits consécutives.

Jeu de la barquette.

Ce groupe est formée de 30 à 40 personnes, de musiciens, de garçons portant des lanternes, des oriflammes, en forme de tours, des pagodes, des fleurs en forme des animaux représentant des tigres, des lions, des serpents, des oiseaux. Puis, il y a deux barquettes. Ces barquettes sont faites en bambou ornées de papiers multicolores et couvertes comme une tente de papier. Dans la barquette est assise une femme représentant les deux déesses *Pe-che* et *Ho-che* (deux couleuvres métamorphosées, voir la légende au cinquième jour de la cinquième lune). (Photos XXIII et XXIV.)

La barquette de papier multicolore est attachée à la taille. Des jambes artificielles sont disposées dans la barquette, simulant une femme assise, aux « lis-d'or » chaussés de leurs brodequins. La barquette est illuminée par moyen des lanternes suspendues aux mâts, formant la tente. A côté marche un vieillard à barbe blanche, armé d'un bâton, et chaque fois qu'il donne une poussée, la barquette manœuvre.

Outre les barquettes, il y a encore un cortège de chevaux, de mulets, de chars transparents, faits en bambou couvert de papiers multicolores et peints ; la carcasse est attachée à la taille des gamins, qui semblent y assis. Dans chaque objet, cheval ou mulet est suspendu une lanterne allumée. C'est donc un cortège transparent.

Aux sons de la musique, tous ces objets semblent animés, les chevaux et les mulets galoppent, les chars manœuvrent, on manœuvre avec les barquettes, on fait tourner et contourner les lanternes, tout cela se meut, court, serpente, se tortille, pendille, sans se heurter, sans que les papiers prennent feu¹.

Le jeu aux bâtons.

Longtemps avant ces jours de fête, on voit dans les campagnes des jeunes gens à s'exercer avec des bâtons à bien escrimer, et pendant ces

¹ L'air et la mélodie des chansonnettes voir P. VAN OOST, C. M. I. : « Chansons populaires chinoises de la région Sud des Ortos », « Anthropos » VII (1912), p. 178.

soirées, ils viennent à quatre, armés de bâtons forts, longues d'un mètre pour exécuter des tours d'escrime.

Le dragon lumineux.

Ce cortège est le plus pittoresque, nommé *long teng* ou dragon lumineux, qu'on promène aux sons de la musique dans les rues. (Photo XXV.)

C'est un peau de dragon, long de 20 mètres, faite d'une carcasse d'osier, couverte d'une étoffe transparente, sur laquelle sont peintes des écailles de dragon à tête monstre. Dans la carcasse sont allumées 16 bougies. Le tout est monté sur des bâtons, porté par 16 hommes, en costume uniforme, portant des fourrures de moutons colorées, et semblable à des peaux de tigre.

Le dragon est escorté d'une dizaine de garçons portant des lanternes allumées en forme de tigres, de lions, des poissons, des crocodiles.

Aux sons de la musique, on fait serpenter les reptiles, courir et sauter les bêtes. Il faut une adresse spéciale pour faire tortiller en tout sens le dragon lumineux, sans qu'il prenne feu. De fait, c'est une tour de force.

A ce jeu du dragon est attachée une idée superstitieuse.

Qu'est-ce que le dragon? C'est une manifestation de l'esprit taoïste, il est le symbole du printemps et du soleil; et pour le peuple c'est simplement un esprit protecteur. Le dragon est un grand reptile qui pendant l'hiver tombe dans un sommeil léthargique, pour renaître à la vie aux premières pluies du printemps.

C'est pourquoi *Fou-hi* a placé dans ses huit diagrammes le dragon au diagramme «tonnerre», c'est-à-dire à l'est, le printemps. De plus, la mort et la résurrection du dragon ont lieu aux mêmes époques que la mort et la résurrection du soleil: pendant les deux équinoxes. Quoi de plus naturel que le dragon a été pris comme le symbole du soleil, comme le symbole de l'empereur.

La fête des lanternes a lieu, comme nous verrons plus loin, principalement en l'honneur du soleil naissant, et ce cortège du dragon a été institué d'un but superstitieux et religieux.

Au réveil du printemps, les insectes et les reptiles renaissent, causes des épidémies, des maladies; pendant ces jours errent beaucoup d'âmes vengeresses (*yen koei*), renaissant aussi pour causer des malheurs aux familles.

Le but du dragon est d'abord d'honorer le soleil naissant, d'honorer le ciel dans les cours des familles où il est vénéré, puis de chasser de la famille et d'en écarter toutes ces âmes et *koei*, et les émanations des influxes néfastes. Allons visiter la ville lors d'une de ces soirées.

A la tombée de la nuit, les lanternes en toutes formes, des rondes, des carrées, en verre, en gaze, en papier multicolore, en forme des oranges, des nénuphars, des poissons, des fleurs, des oiseaux, suspendues aux mâts élevés devant les temples et les tribunaux, aux arbres, aux toits des temples, des tours, des murs de la ville, suspendues en zigzags devant les portes des maisons — s'allument, envoyant des reflets de toutes les couleurs. Le spectacle est féérique.

Les lignes sans fin, inclinées, brisées, et relevées à propos donnent l'illusion d'un immense dragon, faisant scintiller les écailles de sa croupe

immense, volant à la hauteur des maisons, s'accrochant par des griffes enflammées aux arrêts des toits des temples contournés.

Devant les magasins et les boutiques, on voit des transparents, représentant les uns le caractère *fou*, avec les chauves-souris, les autres des scènes mythologiques de la vie des esprits, des scènes de comédies etc., ou des énigmes à deviner, et celui qui devine juste, reçoit une petite récompense de la part du patron du magasin.

Devant d'autres boutiques, on voit des lanternes, nommées *tseou ma teng*, c'est-à-dire lanternes aux chevaux trotants. Pendant que des chevaux trottent et entrent et courent à travers une rue, les cavaliers sautent en bas, sautent dessus; on voit des rivières dans lesquelles nagent des poissons, des oiseaux volants etc.

Sur un pivot, la lanterne renferme des figures en papier que le courant d'air, produit par la flamme des bougies, fait tourner plus ou moins vite, suivant que la brise est forte ou faible.

L'intérieur des boutiques et des maisons est illuminée; sur des tables devant les images ou les tablettes des esprits se trouve étalé tout un étalage: des objets de luxe, des vases, des horloges, des miroirs, des lampes, des poupées, des éventails, bref c'est une exposition pour montrer ses richesses, pour faire du fla-fla.

Les salons des ancêtres sont aussi illuminés; devant les tablettes des ancêtres se trouvent étalées les objets des offrandes. A des intervalles, le maître de la maison allume des bâtonnets d'encens, et devant les tablettes et devant les images des esprits.

Un poète chinois chante la fête des lanternes que voici:

«Les arbres en feu et les fleurs en argent forment partout des bouquets, une poussière fine poursuit, dans tous les chemins, les chevaux aux pieds parfumés.»

«Et la lune brillante, dans tout son éclat accompagne les promeneurs.»

«Ceux ci font partie pour la plus part de la jeunesse rayonnante qui entonne des chants si joyeux, qu'on croirait entendre la douce mélodie de *Loo mei hoa* fleurs de prunier qui tombent.»

«Quelle main charitable à jeté toutes ces graines de lotus qui fleurissent en même temps dans tous les coins de la ville?»

Une immense foule circule, pendant toute la nuit, dans les rues de la ville — car les portes de la ville restent ouvertes pendant les trois jours —, portant des lanternes.

Lorsqu'il y a dans une famille une nouvelle-mariée, les parents lui envoient une lanterne, représentant la déesse des enfants. Si à la seconde année la femme n'a pas encore un enfant, on lui envoie une lanterne en forme d'orange; cela pour se dépêcher. Le mot «orange» est homonyme au mot «se dépêcher».

Pendant ces jours-ci, on a libre accès, non seulement dans les temples publiques, mais aussi dans les temples privés des familles riches, les temples des ancêtres (*kia-miao*). Dans plusieurs temples, comme j'ai vu, on voit des magnifiques peintures, représentant en naturel les ancêtres, ou bien des statues

des ancêtres. J'ai vu des peintures en couleurs fraîches et bien conservées, datant de 200 ans et plus.

Devant les tablettes et les images des ancêtres, se trouvait réunie toute la famille en costume de fête et de cérémonie, des hommes, des femmes, des enfants, des filles, pour faire des offrandes, pour s'amuser, pour tenir compagnie aux morts, et pour être vu. Dans les rues, ou bien devant ces temples, ces richards tirent de temps à temps un feu d'artifice, du feu bengale, des bouquets argentés, des fusils, et la pièce de renommée, «la lanterne à neuf branches» *kieu-lien-teng*.

Cette pièce de feu d'artifice est composée de plusieurs parties, variant entre les feux de bengale, des roues, des fleurs, et des figures, des poupées, coupées, allumées, dansant et tournant. A la fin, après une détonation de pétards, sort la lanterne à neuf branches colorées par moyen du feu de bengale.

Cette lanterne c'est l'esprit polaire (les neuf étoiles), et voici l'origine. L'origine n'est qu'une variante de celle de la fête des lanternes. Il y avait une famille vertueuse, habitant une ville dont la population était immorale. Le chef de cette famille, étant arrivée au point de devenir immortel, savait que par ordre de *Fu-hoang*, la ville allait être détruite par le feu. Notre homme possédait le pouvoir d'exterritorisation, comme disent nos théosophes modernes. Son âme se rendit aux enfers pour voir le roi des enfers *Ti-tsang-wang*. Il obtenait du roi la clémence, *Ti-tsang-wang* dit: «Prenez cette lanterne à neuf branches et suspendez-là au 15^{ième} jour de la première lune à votre porte. Et l'esprit du feu épargnera votre maison.» — Ayant raconté ce secret à d'autres, voilà que tout le monde avait dans cette soirée suspendu à la porte une lanterne à neuf branches. Et toute la ville fut épargnée.

En Chine, quelle est l'origine de cette fête des lumières des lanternes?

Une première légende raconte: Pendant la dynastie des Han (206 av.—265 ap. J.-Chr.), la ville de Pou-tschou était mal réputée à cause de l'immoralité des habitants. Le ciel aussi allait punir cette ville par le feu. Le grand esprit du feu, le Soleil, descendit du ciel pour faire d'abord une inspection. Il avait pris la forme d'une femme. En route, il fit le rencontre d'un homme poussant une brouette. La femme dit: «Monsieur, je suis fatiguée; conduisez-moi sur votre brouette à la ville.» L'homme obéit. Arrivés à la ville, la femme dit: «Je ne suis pas un mortel, mais le grand esprit *Yang*, «le Soleil du feu»; je vais détruire cette ville mauvaise. En récompense de votre bonne œuvre, tu seras épargné et aussi ta famille. En signe, suspendez au 15^{ième} jour de la première lune une lanterne à votre porte; mais taisez-vous; ne racontez pas cela aux voisins.» L'esprit du feu disparut.

Notre homme (qui saura se taire en telle circonstance?) avait raconté l'affaire à ses parents, eux à des voisins, et voilà que, le soir arrivé, à chaque maison se trouvait une lanterne allumée.

L'esprit du feu, voyant d'en haut toute la ville illuminée, ne sachant pas reconnaître la maison de son bienfaiteur, épargnait alors toute la ville, et voilà en mémoire de ce fait, on allume chaque année le 15^{ième} jour de la première lune (*teng-tsie-eul*) des lanternes.

Remarquez que c'est le soleil: l'esprit du feu, qui joue dans ces deux mythes un rôle prépondérant, et pour moi, je suis convaincu que cette fête des lanternes, en accord avec la croyance des peuples, doit se rapporter aussi au retour du soleil.

La fête des lanternes est pour les Chinois la fête du printemps par excellence; elle doit honorer le soleil renaissant et vainqueur. La fête est à son apogée le 15^{ième} jour de la première lune, quand la lune, brillante et pleine, joint son éclat à celui du soleil pour inonder de lumière la nature se reveillant.

Procession du bœuf du printemps.

A l'ouverture du printemps, on fait la cérémonie: réception au printemps *ing-tch'oén*. La date varie, mais le commencement est déterminé par le moment où le soleil se trouve au 15^{ième} degré du «Verseau», vers le 5 février. Mais comme le premier jour de l'an varie entre le 20 janvier et le 19 février, ainsi l'ouverture du printemps peut varier du 16^{ième} de la dernière lune au 15^{ième} jour du premier mois de l'an civil. En 1914 p. e., la réception au printemps avait lieu le dixième de la première lunaison (du premier mois civil).

Cette fête du printemps, de même celle du labourage, a été institué par l'empereur *Wen-ti*. Celle du labourage a lieu actuellement au second jour de la deuxième lune.

Selon le livres des rites, l'annaliste se rendit trois jours avant le commencement du printemps auprès de l'empereur, disant: A tel jour aura lieu le commencement du printemps. L'empereur et sa cour commencèrent un jeûne pour se préparer à la cérémonie.

Ce jour-là, l'empereur, accompagné de ses ministres, se rendit à la rencontre du printemps dans la campagne orientale.

Dans le livre des rites est dit que dans le dernier mois de l'an, on portait au dehors un bœuf de terre, afin de reconduire l'air froid: *tch'ou-t'ou-mou seu-song-han-k'i*.

Actuellement, le cortège du bœuf du printemps a lieu au jour qu'on fait la cérémonie d'introduire le printemps, et la cérémonie s'appelle «l'introduction du bœuf du printemps» *ing-tch'oén-niou*.

Chaque année, dit-on, à l'équinoxe du printemps, sort de la mer orientale un bœuf pour annoncer le temps de l'an à suivre. Le signe invariable est la couleur du bœuf. Chaque couleur figure un événement atmosphérique.

Sur le bœuf est assis un mannequin représentant l'esprit *keou-mang*, ou *mang-lie-eul-tze*. Ce garçon faisait toujours le contraire de ce que les autres font. Celui-ci figurant dans le cortège, annonce aussi le temps.

En voici la légende: *Mang* était le fils d'un ministre d'agriculture *Pao-wen* de la dynastie des *Song*. Depuis son enfance, ce fils ne voulait obéir à ses parents, en faisant toujours le contraire de ce que ses parents lui ordonnèrent.

Une fois seulement il avait obéi; mais alors contre le gré de son père, c'était à la mort de son père. Son père dit: «Mon fils, quand je serai mort, il faut mettre mon cadavre dans un cercueil de pierre» — il disait cela avec l'idée que son fils certainement faisait le contraire, d'acheter un cercueil en

bois. — Mais le fils, voulant obéir pour une fois, mettait le cadavre de son père dans un cercueil de pierre. Le peuple dit en parlant de cet esprit:

T'a-mang, no-pou-mang si lui est pressé, nous ne le sommes pas.

Wo-mang, t'a-pou-mang si nous sommes pressés, lui ne l'est pas.

Aussi le peuple regarde la mise de cet esprit figurant dans le cortège.

Si cet esprit tient en mains sa bonnette, il sera l'indice d'une année froide: lui aura chaud, nous donc aurons froid. S'il tient en mains la fouette baissée, c'est l'indice d'une bonne année: tous, excepté lui, seront pressés pour cultiver les terres. Si ses pieds seront chaussés, c'est l'indice d'une année sèche: le peuple n'a pas besoin de souliers contre la pluie; si, au contraire, ses pieds sont nus, voilà une année de pluie.

Il faut voir, sur l'indication du calendrier, par quelle porte de la ville le cortège doit sortir, et cela encore en opposition avec le temps qu'il fera alors: dans le cas où l'année à suivre semble devenir pluvieuse, il faut sortir par la porte du sud, pour aller à la rencontre de la sécheresse; car le sud correspond à l'élément feu. Quand, au contraire, l'année semble devenir sèche, il faut partir par la porte du nord, pour aller à la rencontre des pluies; car le nord correspond à l'élément noir (sombre, pluvieuse).

Aussi quand règne une sécheresse, il faut fermer la porte du sud pour ne pas faire entrer le feu, la chaleur, et vice versa. Le cortège se rend invariablement dans la campagne orientale. Là se trouve l'autel des esprits protecteurs de l'agriculture, et ceux des céréales.

Le cortège du bœuf du printemps est dans les grandes villes très pittoresque. Outre les musiciens, les tireurs des pétards, et le cortège des jeunes filles, il est formé d'une foule de monde: des soldats, des satellites, des employés des tribunaux et des mandarinats civils et militaires à cheval et à pied, en costume de cérémonie, tenant en main des branches de fleurs du printemps. Puis suit le cortège des petits mandarins à cheval, et du grand mandarin. Le préfet, ou le sous-préfet, est assis dans un grand palanquin ouvert et entièrement garni de fourrures de peau. Le palanquin est porté par 16 hommes. Les mandarins portent tous de belles fourrures de zibeline et de l'outre. Derrière les mandarins suivent des devins, des bonzes, des *tao-che*, tous dans leur costume propre, chantant et frappant à l'unisson des cymbales et des tam-tam. Enfin vient le bœuf garni en argile sur lequel chevauche l'esprit *Keou-mang*.

Le cortège arrivé à l'endroit, le bœuf est placé devant l'autel des esprits, et là, le grand mandarin, assisté de tous les officiers, fait devant les tablettes des offrandes solennelles. Un bœuf est immolé en sacrifice aux esprits des céréales. Le mandarin prend du sang qu'il verse devant les tablettes, puis sur chaque tablette il en frotte un peu.

Le cortège rentre au tribunal, le bœuf est déposé sur le sol dans la cour, et la statue de l'esprit *Keou-mang* est mis dans une pagode adjacente au tribunal. Le soir du jour de l'équinoxe, à l'heure marquée dans le calendrier, le mandarin assisté des employés du tribunal et d'une foule de gens, après avoir fait des offrandes aux esprits de l'agriculture et des céréales, prend un

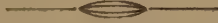
bâton, et frappe trois fois le bœuf. Puis les satellites et les employés battent le bœuf en mille pièces.

La tête du bœuf est la part du garde des chevaux du tribunal. Il la suspend au-dessus de l'écurie, apportant du bonheur et écartant des maladies des chevaux.

Les autres parties, les pattes, les os, la carcasse, etc. reviennent aux autres employés, et cela selon la dignité de chacun. Ceux-là vendent ces restes du bœuf aux paysans à un prix très cher, comme des amulettes, des talismans protégeant les champs et les animaux.

Puis, le peuple se jette sur les restes pour attrapper un petit morceau d'argile du bœuf, ou bien des morceaux de papier multicolore, servant à faire des talismans. Un morceau de terre est cousu dans un sachet de toile rouge qu'on fait porter aux enfants et même aux hommes sur l'épaule gauche pour les préserver des maladies.

(A suivre.)



Volkskundliche Aufzeichnungen aus Haleb (Syrien).

Von Dr. CHRISTIAN, Wien.

1. Dreschen und Worfeln. — 2. Verarbeitung des Weizens. — 3. Bereitung von Mistkuchen für Feuerung. — 4. Sattel- und Zaumzeug des Lastkameles. — 5. Vogelfang. — 6. Kinderspiele.

Während meiner militärischen Dienstleistung im Orient brachte ich auch einige Zeit in Haleb (Aleppo) zu und fand daselbst Gelegenheit, einige Notizen volkskundlicher Art zu sammeln. An dem geplanten weiteren Ausbau dieser Aufzeichnungen hinderten mich in der Folge immer mehr meine militärischen Obliegenheiten, bis endlich durch meine Abkommandierung von Haleb meine volkskundlichen Arbeiten völlig stillgelegt wurden. Dies bitte ich als Erklärung für den oft etwas fragmentarischen Charakter der folgenden Aufzeichnungen zu berücksichtigen.

1. Dreschen und Worfeln.

Über das Dreschen und Worfeln des Getreides, wie es die Fellahin um Haleb ausüben, habe ich folgendes Material gesammelt, das in einigem nicht unbedeutend von dem bei CANAAN, Zeitschr. d. deutsch. Morgenl. Ges., 70, 164 ff., Gebotenen abweicht.

Die Tenne heißt *beidar* und befindet sich auf einem ebenen Teil des Feldes. Ob die Tenne eigens vor dem Dreschen geebnet wird, wie es z. B. im Taurus (Bozanti an der Bagdadbahn) geschieht¹, konnte ich nicht beobachten. Das Getreide lagert gehäuft im Kreise (*šir*), wovon einiges in etwa Spannhöhe auf eine kreisrunde Bahn (*driha*², auch *drīs*) geworfen wird, über die der Dreschwagen geführt wird (siehe unten). Dabei wird das zu dreschende Getreide immer wieder aufgehäuft (*ğaraf*), entweder mit der Gabel *mdra'i* (siehe unten) oder mit einem eigenen schaufelartigen Gerät *ğeruf* (Abb. 1), das aus einem rechteckigen Brett besteht, an dem ein drehender Stiel mit Nägeln befestigt ist (Maße: etwa 30 cm breit, 120 cm lang).



Ist das Getreide gedroschen, so wird es in der Mitte der Bahn auf einen Haufen (*kurs*³) aufgehäuft.

¹ In Bozanti sah ich folgenden Vorgang: Ein Stück des abgeernteten Feldes wird umgehackt und mit einem Gerät geebnet, das aus zwei starken Laubästen besteht, auf denen quer ein mit einem Stein beschwertes Brett liegt; und zwar schleift der belaubte Teil der Äste am Boden, der holzige ist zusammengebunden und geht in eine Deichsel über, an die man einen Esel spannt. Inzwischen wurde für den ersten Bedarf einiges Getreide durch Treten und Klopfen gedroschen; das davon gewonnene Stroh wird nun auf den geebneten Platz geworfen, wo man es durch Ochsen festtreten läßt. Dann erst legt man das Getreide auf, das mit der Dreschtafel gedroschen werden soll.

² Entsprechend der Bezeichnung der Bahn bei CANAAN als *tarha* würde man *triha* erwarten; ich hörte jedoch deutlich *driha* und auch mein einheimischer Begleiter schrieb so.

³ *k* wird im Dialekt von Haleb wie auch sonst in den syrischen und palästinensischen Städten fast wie ' gesprochen.

Zum Dreschen verwendet man den im wesentlichen aus Holz gefertigten Dreschwagen *gargar* (Abb. 2), der der Umgebung von Haleb eigentümlich ist¹; der Bauer fertigt ihn nicht selbst, sondern bezieht ihn vom Zimmermann (*nağğār*).



Photo Dr. Christian.

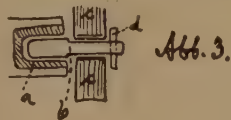
Anthropos XII–XIII.

Abb. 2. Dreschwagen.

Der Dreschwagen besteht 1. aus dem Gestell samt Sitz, 2. aus den beiden Walzen samt Lager.

1. Das Gestell: Auf zwei Kufen (Sg. *difne*, Pl. *difnāt*, auch *dōrāt*; ägypt. *ḥadd*), die an den Enden durch je eine Leiste (*ʿabr*) verbunden sind, deren Befestigung durch angesteckte Stifte (*ʿaṣfara* oder *ṣufrije*) erfolgt, erheben sich vier Stützen (*ʿarnūs*), die oben der Länge nach durch die Hölzer *ʿārḍa* [ägypt. (Pl.) *ʿawāriḍ*], der Quere nach durch die Hölzer *rakkābi* gespreizt werden. Zwischen ihnen spannt sich ein Strickgeflecht (*taṣbīk*, *šbīk*) aus, das den Sitz (*markabi*) bildet.

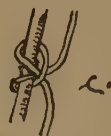
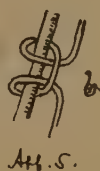
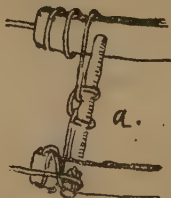
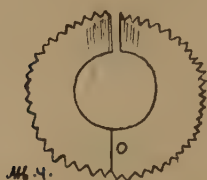
2. Die Walzen samt Lager: Zwischen den Kufen, einwärts der Querhölzer *ʿabr*, sind zwei Holzwalzen (*dardar*, *ḫalb*; ägypt. *ʿāmūd*, Pl. *ʿawāmiḍ*) gelagert, deren Leibung je fünf gezähnte Eisenscheiben trägt. Als Lager dienen eiserne Naben (*mukḫali ḥadīd*), die in das gehöhlte Ende der Walzen eingelassen sind. In der Nabe (Abb. 3a) dreht sich mit seiner dickeren, drehrunden Hälfte ein hölzerner Zapfen (Abb. 3b) *zābūr*, dessen schwächerer, vierkantiger Teil durch ein



¹ Zur Verbreitung des Dreschwagens vergleiche man STUHLMANN: „Ein kulturgeschichtlicher Ausflug in den Aures“, S. 73, und „Die Mazigh-Völker“, S. 22, Anm. 1; ferner MEYER-LÜBKE: „Wörter und Sachen“, Bd. I. Auch in Ägypten führt unser Gerät nach SCHWEINFURTH bei STUHLMANN a. a. O. die Bezeichnung *gargar* (daneben auch *nōrag*). Die im folgenden angeführten ägyptischen Bezeichnungen von Dreschwagen sind dieser Quelle entnommen.

quadratisches Loch der Kufe (c) hindurchgeführt und außen mit einem Holzkeil (*bajūr* [d]) verkeilt ist.

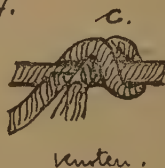
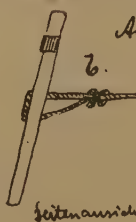
Die Eisenscheiben stehen auf beiden Walzen gleich, also die Scheiben der rückwärtigen Walze genau hinter denen der vorderen. Die einzelne Scheibe (Abb. 4) (*ṣāḡ[e]*, Pl. *ṣāḡāt*; in Ägypten sind sie ungezähnt und heißen *sadd*



bzw. *saḡ-nōrag*) besteht aus zwei gezähnten Blättern (Zähne *snīn*) aus Halbkreisform, die an einem Ende durch einen vernieteten Stift verbunden sind; ihre anderen Enden klaffen etwas auseinander. Diese Scheiben werden angeblich nicht in Haleb erzeugt, sondern aus Mar'aš bezogen.

Als Zugtier sah ich nur Gäule, die in folgender Weise angespannt waren:

Um die vordere Querleiste (*'abr*) ist ein Seil (*ḥabl*) geschlungen (drei verschiedene Arten des Schlingens [siehe Abb. 5a-c]), das an die Kufenenden



läuft, wo es um diese und das Ende der Leiste *'abr* gewickelt wird (Abb. 6) und schließlich zum Holzjoch *ša'ab* (Abb. 7a) führt, durch dessen Löcher die beiden Seilenden hindurchgesteckt und dahinter eigenartig verknötet sind (Abb. 7b, c). Unmittelbar auf den Nacken des Tieres legt man eine kleine Filzdecke (*libbād* [Abb. 8a]), darüber ein wulstförmiges Kissen (*keddāni* [Abb. 8b]), dessen Enden unter dem Hals des Tieres mit einer Schnur zusammengebunden werden. Vor dieses Kissen wird dann die Holzgabel (*ša'ab* [Abb. 8c]) auf den durch die Filzdecke geschützten Tiernacken aufgesetzt.



Das Worfeln (Abb. 9) erfolgt neben der Tenne mit der schon oben erwähnten Gabel (*mdrā'i* [Abb. 10a]), die, aus Holz gefertigt, etwa

175 cm in der Länge mißt und im wesentlichen aus dem Stiel (*id* oder *'nṣāb*) und den fünf Zinken (*iṣba'*, Pl. *aṣābi*) besteht, deren Querschnitt etwa linsenförmig

¹ Das schraffierte Querband ist aus Eisen — wohl eine Reparatur, da die Gabel zu zer-springen drohte.

ist (Abb. 10e). Die Zinken sind am Grunde mit Hautstreifen (*kidd*) umflochten, wodurch sie zusammengehalten werden (Abb. 10b). Der Stiel liegt auf diesem verflochtenen Grunde der Zinken auf (Abb. 10d) und ist mit ihm durch eine Hauthülse (*gild* [δ]) verbunden. Der Halt, den damit der Stiel an den Zinken erhält, wird noch dadurch erhöht, daß zwei Querstifte (*bajūr* [Abb. 10c, d, a]) durch die Hauthülse geführt sind, die zwischen sich einen Vertikalstift (β) klemmen; schließlich ist noch gegen das hintere Ende der Hülse zu ein Vertikalstift (γ) durchgesteckt. Auch diese Vertikalstifte heißen *bajūr*.

Auch die Worfelschaufel kauft man beim *nağğār*.

Das Sieben: Das Dreschprodukt wird durch ein weitmaschiges Sieb (*'abbāra*¹) gesiebt, dessen Flechtart Abb. 11a zeigt; die größten Strohteile (*kasrīn*²), insbesondere die knotigen Teile hart an der Wurzel und diese selbst bleiben hiebei im Siebe zurück.

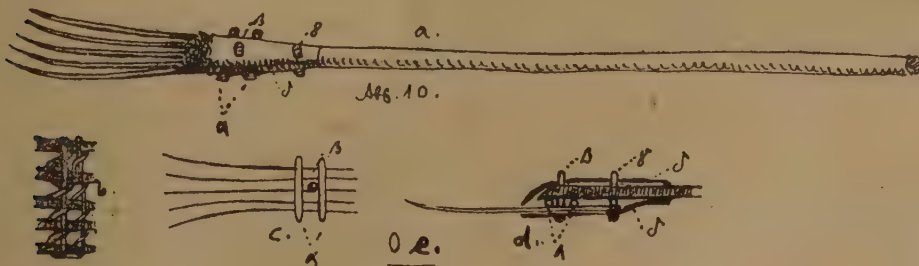
Das Durchgesiebte faßt man nun in das Sieb (*garbīl*³), dessen Maschenwerk aus Abb. 11b ersichtlich; es ist so engmaschig, daß nur Staub (*trāb*) durchfällt, alles andere, auch das Korn (*ḥabb*), bleibt im Sieb, dessen Inhalt



Photo Dr. Christian.

Anthropos XII-XIII.

Abb. 9. Worfeln.

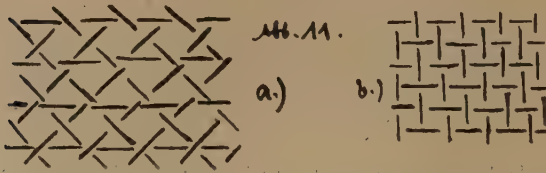


¹ Die Wandung des Siebes *'abbāra* (und auch der im folgenden erwähnten) ist aus gebogenem Holz, das Flechtwerk aus Hautstreifen.

² BAUER L.: „Volksleben im Lande der Bibel“, S. 129², hat dafür *kaswal*, CANAAN, a. a. O. S. 178 *kašual*.

³ So auch bei STUHLMANN: „Die Mazigh-Völker“, S. 40, für Tunesien; CANAAN, a. a. O. und MUSIL: „Arabia Petraea“ III, S. 304, bieten *kurfal* (*zurbāl*).

nun im Bogen einem zweiten Arbeiter zugeworfen wird (Abb. 12), der es mit einem dem *'abbāra* ähnlichen, jedoch engmaschigeren Siebe auffängt, das, wenn für *hinṭa* (Weizen) verwendet,



für *hinṭa* (Weizen) verwendet, *ṣānūt*, wenn für *še 'ir* (Gerste) verwendet, *ḥālāl* heißt. Dieses soll etwas weitmaschiger als *ṣānūt* sein¹. Das Korn (*ḥabb*) fällt durch und ist nun fertig zum Einschaufeln

in Säcke (Abb. 13). In dem Sieb *ṣānūt* bzw. *ḥālāl* bleiben gröbere Strohteile (gleichfalls *ḥaṣrīn* genannt) und Steinchen (*ḥaḡar*) zurück.



Photo Dr. Christian.

Anthropos XII—XIII.

Abb. 12. Sieben des Getreides.

2. Verarbeitung des Weizens (*hinṭa*) für *burgul*².

Man wäscht (*ḡassal*) den Weizen, läßt ihn in einem Kessel (*tanḡara*) aufkochen (*ḡill*, Impf. *biḡli*) und an der Sonne auf Tennen trocknen (*jabas*), die sich am Dorfrande hinziehen. Sie besitzen einen festen Lehm Boden und sind mit Steinen eingefast (Abb. 14). Sobald der Weizen trocken, stößt man ihn (*daḡḡ*) in einem Mörser, wodurch sich die Schalen (*ḡoṣṣri*) lösen; sie werden vom Korn durch Schwingen mit einer geflochtenen Schwinde (Abb. 15³) oder durch Herabrieselnlassen von einem hochgehaltenen, flachen Sieb (Abb. 16) getrennt. So bei den Fellahin.

Der Städter trocknet den gekochten Weizen auf den Flachdächern der Häuser; nach dem Trocknen, das etwa acht bis

zehn Tage in Anspruch nimmt, schickt man den getrockneten Weizen in die „Mühle“, wo durch eine Quetsche die Schalen gelöst werden. Diese Quetsche

¹ Ich habe nur *ṣānūt* gesehen.

² Mehr oder weniger ausführliche, vielfach abweichende Beschreibungen der *burgul*-Bereitung finden sich bei MUSIL, „Arabia Petraea“, III, S. 153; SACHAU, „Reise in Syrien und Mesopotamien“, S. 362; RUSSELL, „Naturgeschichte von Aleppo“, S. 147; letzterer erwähnt auch eine Handmühle zum Schroten und Enthülsen des Kornes.

³ Ähnlich wohl das von STUHLMANN, „Ein kulturgeschichtlicher Ausflug in den Aures“, S. 72, beschriebene dritte Worfeln mit einer aus Geflecht bestehenden Worfelwanne.

besteht im wesentlichen aus einem großen Mühlstein, der, nicht ganz vertikal, sondern etwas gegen die Mitte geneigt, auf einer etwas überhöhten Bahn im Kreise bewegt wird und völlig den Quetschen ähnelt, wie sie uns aus dem Mittelmeergebiet, besonders zum Zerquetschen der Oliven, hinlänglich bekannt sind¹. Zum Schroten des Weizens verwendet man in Haleb eine eigene Art Handmühle, die, nicht unähnlich einer großen europäischen Kaffeemühle, mit seitlichem Kurbelantrieb versehen ist. Der oben durch einen Trichter eingeschüttete Weizen kommt unten zerkleinert heraus. Diese Mühle, die etwa 1 m hoch sein mag, wird von zwei Leuten bedient, die mit diesem Apparat ins Haus kommen und ihn nach getaner Arbeit wieder mit sich nehmen.



Photo Dr. Christian. Anthropos XII—XII.

Abb. 13. Sieben des Getreides.

Den aus dieser Mühle hervorgehenden geschroteten Weizen siebt man nun in der Stadt mit einem Sieb (*garbīl*) in horizontal hin- und herkreisender Bewegung, wobei sich die Schalen in der Mitte obenauf sammeln und mit den Händen abgeschöpft werden; sie werden den Hühnern (*dġāġ*) verfüttert. Der Rückstand im Sieb ist *burgul*. Das Durchgesiebte wird nun noch einmal mit einem feineren *garbīl* gesiebt, der Rückstand im Sieb zu *burgul* getan, das, was durch die Maschen ging, nochmals mit einem noch feineren *garbīl* gesiebt; was nun im Sieb bleibt, wird zu *kibbe* (gehacktes Fleisch mit Weizengraupe) verwendet. Das Durchgesiebte wird noch einmal mit dem letzten *garbīl* behandelt; was im Sieb bleibt, gehört zu *kibbe*; das ganz feine Durchgesiebte ist *thin burgul* und wird den Tieren verfüttert.

¹ SACHAU, a. a. O., S. 362, beschreibt eine ähnliche Vorrichtung der Kurden und Nestorianer in der Umgebung von Mōsul, wo sie zum Zerbrechen des Weizens dient, nachdem das Korn vorher durch Reiben zwischen zwei Steinen enthüllt wurde; für die Olivenquetschen in Nordafrika und ihre sonstige Verbreitung vergleiche man STUHLMANN, „Ein kulturgeschichtlicher Ausflug in den Aures“, S. 104 ff.; A. HABERLANDT „Kulturwissenschaftliche Beiträge zur Volkskunde von Montenegro, Albanien und Serbien“, S. 51 (Abb. 11). Eine Olivenquetsche aus Palästina finden wir bei BAUER, „Volksleben“, S. 140, abgebildet, die sich von unserer Form nur dadurch unterscheidet, daß der Stein auf der entgegengesetzten Seite der Achse steht, an der die Zugkraft ansetzt.



Photo Dr. Christian.

Anthropos XII—XIII.

Abb. 14. Tennen zum Trocknen des gewaschenen Weizens.



Photo Dr. Christian.

Anthropos XII—XIII.

Abb. 15. Reinigen des Burgul mit Schwingel.

3. Bereitung von Mistkuchen für Feuerung¹.

In den Straßen der Stadt sieht man stets Kinder, die den Mist (*zibl*) der Tiere in Körben (*zembil*) oder Blecheneke sammeln; sie tragen ihn nach Hause in die Siedlungen an der Peripherie der Stadt, wo er auf einem freien Platz auf einen Haufen geschüttet wird. Dieser wird vorerst mit Wasser begossen; dann kneten Frauen die Masse unter Beimengung von Häcksel durch (Abb. 17) und formen daraus die Kuchen, die zweierlei Gestalt haben können. Entweder sind sie halbkugelig, mit einem Durchmesser von etwa 12 cm (*d'bibe* Pl. *d'bibāt*), oder sie stellen ein flaches Kugelsegment dar, dessen Durchmesser etwa 25 cm beträgt (*kurs*, Pl. *krās*). Die fertigen Fladen werden schließlich zum

¹ Vgl. auch MUSIL, „Arabia Petraea“ I, 113, III, 133; BAUER, „Volksleben“, S. 109.

Trocknen an den Steinmauern aufgeklebt (Abb. 18). Sind sie trocken, so verkauft man sie, soweit sie nicht im eigenen Haushalt benötigt werden, in der Stadt, wo man sie als Brennmaterial in der Küche verwendet. 10 bis 20 Stück sollen zum Kochen einer Mahlzeit genügen. Der Preis betrug damals, im Oktober 1916, für 100 Stück 6 Piaster.

Nur arme Leute geben sich mit der Erzeugung und dem Verkauf der Mistkuchen ab.

4. Sattel- und Zaumzeug des Lastkamels.

Das Lastkamel (Abb. 19) erhält als erstes eine Decke (*to'āte*) auf den Rücken, darüber einen Polster (*ḥaddāḡ*), der hinten einen turmartigen Aufbau (*rāheb*) trägt; *ḥaddāḡ* und *rāheb* werden manchmal noch mit einer



Photo Dr. Christian.

Anthropos XII—XIII.

Abb. 16. Reinigen des Burgul mit Sieb.

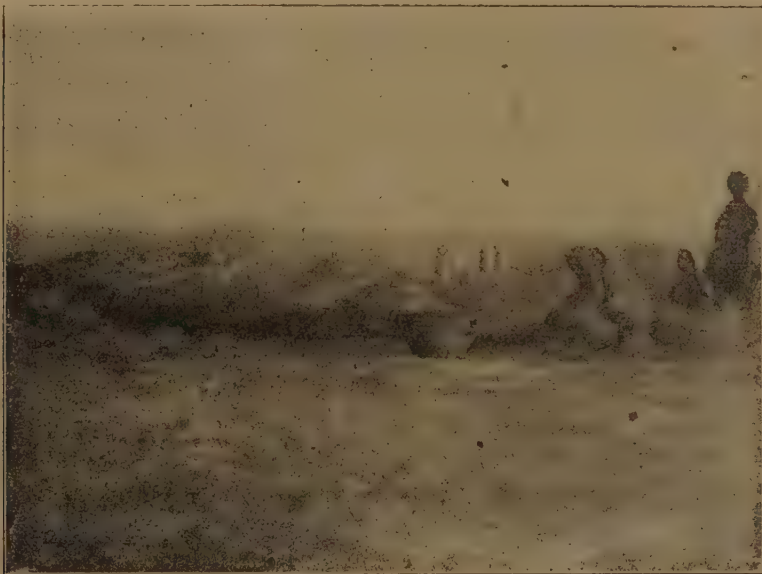


Photo Dr. Christian.

Anthropos XII—XIII.

Abb. 17. Bereitung der Mistkuchen.

Decke (*kubba*) bedeckt. Über das Hinterteil hängt das meist bunte Tuch (*kafāli*) bis auf die Schweifwurzel herab; *ḥaddāḡ* wird durch einen Vordergurt festgehalten; vom *rāḥeb* pflegt eine Troddel (*šarrābi*) herabzubaumeln.



Photo Dr. Christian.

Anthropos XII—XIII.

Abb. 18. Trocknen der Mistkuchen.



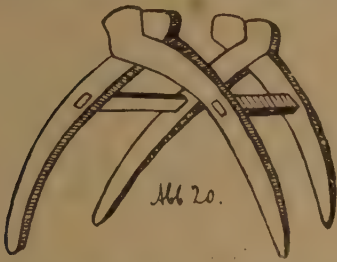
Photo Dr. Christian.

Anthropos XII—XIII.

Abb. 19. Lastkamel.

Auf den Polster (*ḥaddāḡ*) wird das Holzgestell (*ḡiddāb* [Abb. 20]) aufgesetzt, das die vordere Bauchgurte (*ḥzām*, aus Ziegenhaar gewebt) festhält; oft wird *ḡiddāb* noch mit *rāḥeb* verschnürt. Häufig führt dann noch von diesem

eine hintere Bauchgurte, gleichfalls *hzām* genannt, an die Unterseite des Bauches, wo ein nach vorne sich gabelnder Strick (*ḥabl*) als Verbindung zur vorderen Bauchgurte angebracht sein kann. *ḡiddāb* kauft man am Basar, Gurte und Stricke werden im Hause aus Ziegenhaar gefertigt.



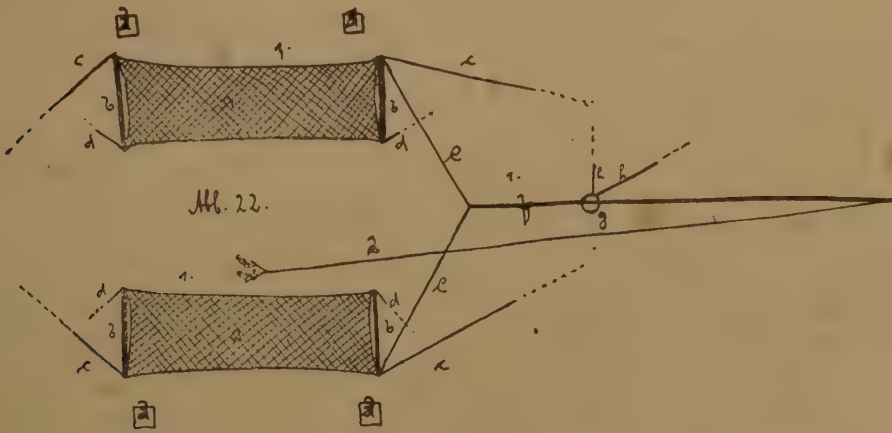
Das Zaumzeug (Halfter [*rasan*], Abb. 21) ähnelt dem von MUSIL, „Arab. Petr.“ III, 263, für Reitkamele beschriebenen. Am Nasenrücken liegt ein häufig mit Kaurischnecken, Glasperlen u. dgl. geschmücktes Band auf, das nach vorne zu einen halbrunden Ansatz trägt. Der Halfter sitzt fest einerseits



durch den über den Kopf geschobenen Halfterstrick, anderseits durch die am Nasenband befestigte Kinnkette; er wird gerne aus bunter Wolle gefertigt und verschiedenartig, wie oben erwähnt, verziert. Der Strick, an dem das Tier geführt wird, heißt *maḳwad*.

5. Vogelfang.

Auf freiem Felde vor der Stadt breitet der Vogelfänger seinen Fangapparat aus (Abb. 22), der sich aus folgenden Teilen zusammensetzt: 1. die

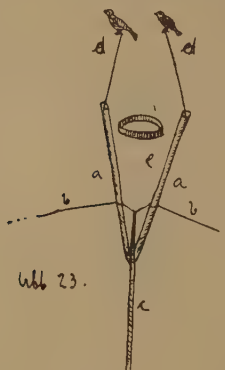


beiden Klappnetze samt Zugvorrichtung, 2. die Gabel samt Lockvögel, 3. die Käfige.

1. Die Klappnetze samt Zugvorrichtung: Zwei rechteckige Netze (*ṣabake*, Pl. *ṣabak* [*a*]), etwa 1×3 m im Geviert, liegen so am Boden, daß sie, nach der Mitte zusammengeklappt, einander decken. Mit den Schmalseiten sind sie an Holzstäben (*ʿaṣi* [*b*]) befestigt, die mit Stricken (*riāḥ* [*c, d*]) in der Erde verankert sind; die Stricke sind ungleich lang, die äußeren (*c*) länger als die inneren (*d*); ihr Ende wird in die Erde vergraben. Von der äußeren Spitze des vorderen Stabes (*b*) führt je ein Strick (*e*) zu einem Seil (*ḥabl* [*f*]), das durch einen Eisenring (*g*), der an zwei gleichfalls im Boden verscharften Schnüren (*h*) befestigt ist, zum Vogelfänger läuft. Letztere Vorrichtung (*g, h*) heißt *mizēn* und bezweckt die zeitliche Aufeinanderfolge im

Zusammenklappen der Netze, die bei gleichzeitigem Zuklappen aneinander hängen bleiben würden. Dieser Zweck wird folgendermaßen erreicht: Zieht der Vogelfänger am Seil (*f*), so klappen die beiden Netze auf, wobei das innere Ende der Stäbe *b* den Drehpunkt bildet. Mit den äußeren Stäbenden hebt sich auch das gezogene Seil ein wenig, wird jedoch hiebei vom *mizēn*, das dem Seil nicht freien Spielraum gewährt, nach seiner Seite gezogen und zieht dadurch selbst wieder das Netz der entgegengesetzten Seite stärker an, das infolgedessen früher zuklappen muß als das Netz auf der Seite, auf der *mizēn* angebracht ist¹.

2. Die Gabel mit den Lockvögeln (Abb. 23) liegt zwischen den Netzen und besteht aus einer Holzgabel (*šōke [a]*), die sich mit dem Scheitelpunkte am Boden aufstützt; ihre Zinken sind mit Schnüren (*b*) in der Erde verankert, die nach der Mitte in eine Zugschnur (*c*) zusammenlaufen. An den freien Gabelenden wird mit einer um die Füße gelegten Schnur je ein Lockvogel (*d*) befestigt. Zwischen die Gabel stellt man ein Schälchen (*e*) mit Wasser. Zieht der Vogelfänger an der Zugschnur, so schnellt die Gabel empor und die Lockvögel flattern auf.



3. Die Käfige (Sg. *kaffe*) sind aus Holz gefertigt und stehen um den Fangapparat herum. In sie werden die gefangenen Vögel eingeschlossen, die dann gleichzeitig wieder als Lockvögel dienen.

Die Vögel, die der von mir beobachtete Junge und sein Gehilfe, gleichfalls ein Junge, fingen, waren rotköpfig und wurden mir *š'ajāt* genannt, waren also wohl Finken.

6. Kinderspiele.

In Aleppo konnte ich mehrere Kinderspiele beobachten, wie sie meist ähnlich auch bei uns in Niederösterreich (speziell Wien) üblich sind. Es waren folgende:

„Mühlfahren“ (*drīs*), völlig entsprechend unserem.

Kugelspiel, das sich von unserem durch die Art unterscheidet, in der die Kugel bewegt wird. Während die Kinder bei uns die Kugel „scheiben“, schnellt sie der Aleppiner Junge mit dem Daumen aus dem gekrümmten Zeigefinger, wo sie lagert, heraus.

Ein Schlag- und Schleuderspiel, wie es den Wiener Kindern unter dem Namen „Titscherln“ bekannt ist. Ein kleines Stück Holz wird auf den Boden gelegt, so daß ein Ende über eine kleine Bodensenkung vorsteht. Schlägt man dieses Ende mit einem Stab, so schnellt das Holz empor und muß mit dem Stabe geschlagen werden. Trifft man und fängt der Partner das durch den Schlag geschleuderte Holz nicht auf, so darf der Spieler von neuem

¹ Ganz ähnlich konstruierte Vogelnetze, jedoch ohne *mizēn*, besitzt die ethnographische Sammlung des naturhistorischen Museums in Wien von den Laos-Ländern, Hinterindien (Inv. Nr. 80307, 80308).

schlagen und schleudern. Gelingt es so, den Gegner ein gewisses Stück zurückzudrängen, so ist das Spiel gewonnen. Bleiben mehrere Schlagversuche erfolglos oder mißlingt das Schleudern des geschlagenen Holzes oder fängt der Gegner das geschleuderte Holz, so werden die Rollen getauscht.

Ein Hüpfspiel, das ich aus Wien ähnlich unter dem Namen „Tempelhüpfen“ kannte. Auf den Boden wird eine Figur gezeichnet, in deren Felder man nach bestimmten Regeln hinein- und aus denen man wieder herauszuhüpfen hat. Mehrere können am Spiel teilnehmen; wer einen Fehler macht, tritt ab und macht dem Nächsten Platz. Wer zuerst die Aufgaben fehlerfrei löst, hat gewonnen.

Ein Wurfspiel: Ein größerer Stein wird aufgerichtet, jeder der beiden Spieler nimmt einen kleineren Stein, mit dem er den größeren zu treffen sucht; dieser wird, wenn getroffen, durch den Anprall fortgeschleudert; die Entfernung, um die er wegbewegt wurde, wird in Fußlängen abgemessen. Dann wirft der Spieler nach dem Stein des Partners; trifft er, so zählt es ihm zum Vorteil; fehlt er, so kommt die Reihe an den Mitspieler. Wer zuerst eine bestimmte Zahl erreicht, hat gewonnen.



Traditions Tonguiennes¹.

Par le P. REITER, S. M., Tonga-Tapu, Friendly Islands.

Koe talanoa kihe kau Maui.

Récit sur les Maui.

1^o Séjour du Mauitalaga et Mauikisikisi à Vavau.

Koe talanoa eni kihe nofo ae kau Maui i Lolofonua. Ko Mauimotua, pea mo Mauiloa, mo Mauipuku, mo Mauitalaga, pea mo Mauikisikisi, koe foha iā o Mauitalaga. Pea nau nofo; nofo i Lolofonua, o-eikiaki a kinautolu a Lolofonua.

Pea nau nofo, nofo; pea fekau age e Mauitalaga kihe kau Maui: Ko au, kuo fie alu ki oluga o nofo i Mama, he oku ikai te u fie nofo au i Lolofonuani; ka ma o mua mo hoku foha ko Mauikisikisi o nofo i Mama. Pea pehe mai ehe kau Maui: Oku lelei! Pea na o hake leva mo Mauikisikisi, ka oku kei sii aupito, kei vale.

Pea tala age e Mauitalaga: Ke ena o ki o luga o nofo i mama, mo u kau aipe o ahiahi mai kiate kimoutolu, mo u hau o fai haaku gauē mo haaku goue i Lolofonuani.

Pea tala age ehe kau Maui kia Mauitalaga: Oku lelei! mo o kimoua ki mama o nofo ai mo toki o mi aipe. Pea na o hake leva a Mauitalaga mo hono foha ko Mauikisikisi.

Pea na o hake o nonofo ihe fonua i Vavau; ko hono higoa oe fonua koia ne na o hake o nofo ai, ko hono higoa, ko Koloa. Koe motua fonua ia o Vavau. Pea koe fonua koia oku ui ko Haafuluhao. Ka oku pehe aipe

Voici le récit sur le séjour des Maui a Lolofonua. C'étaient Mauimotua² et Maui-loa³ et Mauipuku⁴ et Mauitalaga⁵ et Mauikisikisi⁶, lui était fils de Mauitalaga. Et ils restaient; restaient à Lolofonua⁷, et ils étaient les seigneurs de Lolofonua.

Et ils restaient, restaient; et dit Mauitalaga aux Maui: Moi, je veux aller en haut pour rester sur terre, car je ne veux pas rester moi à Lolofonua-ci; mais que nous nous en allions d'abord avec mon fils Mauikisikisi pour rester sur terre. Et dirent les Maui: C'est bien! Et ils montèrent lui avec Mauikisikisi, mais était encore très-petit, était encore sans raison.

Et dit Mauitalaga: Que nous montions en haut nous deux pour rester sur terre, et que je vienne toujours vous voir vous, et que je vienne pour faire mon travail et ma plantation à Lolofonua-ci.

Et dirent les Maui a Mauitalaga: C'est bien! Allez-vous deux sur terre pour y rester et venez ici toujours⁸. Et eux deux montèrent Mauitalaga et son fils Mauikisikisi.

Et ils montèrent les deux pour rester ensemble dans le pays de Vavau; le nom du pays (où) eux deux montèrent pour y rester, son nom Koloa⁹. C'est le pays-souche de Vavau¹⁰. Et ce pays là est appelé Koloa, mais

¹ Voir «Anthropos» II (1907), pp. 230—240, 438—448, 743—754. — ² M. le vieux. —

³ M. le long. — ⁴ M. le court, trappu. — ⁵ M. qui repousse le ciel. — ⁶ M. le petit, le nain. — ⁷ Le pays d'en bas. — ⁸ Venez ici de temps en temps. — ⁹ Richesse. — ¹⁰ Le premier pays de Vavau.

ko Haafuluhao mo Vavau; ka oku na mavahevahe. Oku taha kehe a Vavau, taha kehe a Haafuluhao.

Ka koeni oku ui loua aipe ehe kakai nihi moe kakai folau o pehe: Naa mau i Vavau. Pea lea ehe nihi: Naa mau i Haafuluhao. Ka kuo taha kehe a Vavau, pea taha kehe a Haafuluhao. He ko Vavau totonu ae fonua lahi. Koiape oku higoa ai ia ko Vavau; ka koe motu ko Koloa, hono higoa, koe motua fonua mooni ia, koia oku higoa ko Haafuluhao. Nae tupu ia, koe gaohi e Tagaloa mei lagi. Ka nae toki fusi a Vavau ia ehe vaka fusifonua mei Loto fonua oe kau Maui.

Ke mou fanogo ki hono uhiga o Haafuluhao mo Vavau: Koe motua fonua, ko Haafuluhao ia, a Koloa, ka ko Vavaupe ae fonua lahi.

Pea o hake leva a Mauiatalaga mo Mauikisikisi o nonofo i Koloa, i Haafuluhao, ihe motua fonua, ka nae ikai te na nonofo ihe fonua lahi, ko Vavau, ka naa na nofope i Koloa mo na loki eveeva aipe ihe fonua lahi ko Vavau.

Pea na o hake o nonofo ihe Koga fonua i Koloa, ko hono higoa ke Atalaga; koe mea ia nae fakahiku ai ae higoa o Maui ko Maui-Atalaga. Koe higoa kihe api a Atalaga hono higoa.

Pea na nofo ai, nofo ai a Mauiatalaga mo Mauikisikisi; pea toki unoho ai leva a Mauiatalaga moe fine motua ihe api oku higoa ko

ce pays là est aussi appelé Haafuluhao. Mais on dit¹ toujours Haafuluhao avec Vavau; mais ils sont eux deux bien différents. Est un autre Vavau et est un autre Haafuluhao².

Mais voici que donnent le double nom quelques personnes et avec les voyageurs en disant: Nous avons été à Vavau. Et disent d'autres: Nous avons été à Haafuluhao. Mais est différent Vavau, et est différent Haafuluhao. Car Vavau le vrai, c'est le grand pays. Lui seul a nom Vavau; mais l'île Koloa de son nom, le premier pays lui viennent, lui c'est le nom de Haafuluhao. Il est surgi lui, l'œuvre de Tangaloa du ciel. Mais fut après pêché Vavau par l'embarcation qui de Loto fonua vient pêcher les pays, l'embarcation des Maui.

Que vous entendiez le sens (raison) de Haafuluhao et de Vavau: Le premier pays, c'est Haafuluhao-Koloa, mais Vavau, c'est la grande terre seule.

Et montèrent Mauiatalaga et Mauikisikisi et restèrent ensemble à Haafuluhao-Koloa, dans le premier pays; mais ils ne demeurèrent pas dans la grande terre, à Vavau, mais ils restaient à Koloa, et du temps en temps s'en allèrent sur la grande terre, à Vavau.

Et ils montèrent pour rester dans la partie du pays, à Koloa, qui a le nom Atalaga; c'est de là que fut terminé le nom de Maui par Maui-Atalaga. Il s'appela du nom du terrain d'Atalaga son nom.

Et ils restaient là, restaient là Mauiatalaga et Mauikisikisi; et s'unit là Mauiatalaga avec une femme du pays qui s'appelle Atalaga. Et de là

¹ Confond. — ² Le mot Vavau n'existe plus dans la langue tonguienne. A Samoa, il signifie ancien, vieux. Le mot Haafuluhao pourrait se décomposer en *haa*, «race» *fulu* qui signifie «poils, plume», et aussi «laver, nettoyer», *hao* «échapper». On pourrait alors dire: le pays où reste la race dont les poils ont échappés. C'est bien un peu tiré comme étymologie.

Atalaga. Pea tupu ai levā ena nofo he api ko Atalaga. Koe mea he ene lata ai mo ene unoho ai. Ka nae ikai ke goue ai a Mauiatalaga, koeuhi koe fonua sei a Koloa; he ikai ke hao ai ene goue.

Ka nae nofope i Koloa a Mauiatalaga, mo alupe ia o goue mo gaue ki Lolofonua; ka e nofope a Mauikisikisi ia i Atalaga. He kuo fokaau o lahi a Mauikisikisi; pea kuo fakamanavahe ene pauu mo ene talagataa kihe ene tamai, ko Mauiatalaga.

Pea koia oku tuku aipe e Mauiatalaga i honau api, koeuhi ke nofope i mamani, naa na o mo ene tamai ko Mauiatalaga ki Lolofonua o fai ene goue mo ene gaue kehekehe, pea alu a Mauikisikisi o pauu i Lolofonua. Koia nae alu tokotaha aipe a Mauiatalaga, koeuhi ko ene iloi ae aga o hono foha, ko Mauikisikisi, koe tamasii oku tupu pauupe ta! foki koe tamasii e malohi hake ia ihe ene tamai!

2° Mauikisikisi tue son grand-père et emporte le feu sur la terre.

Pea nau nonofope, nonofope a Mauiatalaga mo hono unoho mo Mauikisikisi i honau api, ko Atalaga. Pea fekau e Mauiatalaga ki hono unohe: Fine motua, ka ae ka alu koa o fai eku goue mo eku gaue i Lolofonua, pea ona naa ke fafagu ae mohe ae tamasii ko Mauikisikisi, naa ne iloi au, pea muimui iate au o ne iloi ae hala ki Lolofonua, pea alu ai o pauu i Lolofonua; ka e tukupe ke nofope i mamani mo pauu aipe.

Pea nau nofe i honau api, pea ka nau ka mohe, pea una ae moa, pea mafoa ae ata o teitei aho, pea

vint leur rester au pays (canton) d'Atalaga. La chose vint qu'il s'y plût et s'y unit à une femme. Mais ne travaillait¹ pas là Mauiatalaga, car le pays est petit, Koloa; car ne pouvait contenir ses plantations.

Mais restait à Koloa Mauiatalaga, et allait lui planter et travailler à Lolofonua; et restait toujours Mauikisikisi à Atalaga. Car il commençait à grandir Mauikisikisi; et était terrible son insolence et sa désobéissance envers son père Mauiatalaga.

C'est pourquoi laissait toujours Mauiatalaga lui à leur maison, pour qu'il restât toujours sur terre, de peur qu'ils ne s'en aillent avec son père Mauiatalaga à faire ce dernier sa plantation et ses travaux divers et aller Mauikisikisi à faire ses insolences à Lolofonua. C'est pourquoi allait toujours seul Mauiatalaga, par ce qu'il connaissait le genre de son fils Mauikisikisi, un enfant qui grandissait et était seulement insolent!

Et ils demeuraient, demeuraient Mauiatalaga et sa conjointe et Mauikisikisi dans leur *api*². Et dit Mauiatalaga à sa conjointe: Femme, quand je vais, quoi, faire mes plantations et mes travaux à Lolofonua, et garde-toi d'éveiller le sommeil de l'enfant Mauikisikisi, de peur qu'il ne connaisse mon départ, et ne suive et ne connaisse le chemin de Lolofonua, et aille par là à faire ses insolences à Lolofonua; mais laisse-le qu'il demeure sur terre à être là insolent.

Et ils restaient dans leur *api*, et quand ils dormaient, et que chantait le coq et l'aurore paraissait et faisait

¹ Plantait. — ² *Api* comprend tout terrain, maison et ce qui s'y trouve.

a leva a Mauiatalaga o hola pouli aipe ki Lolofonua o fui ene gaue koeuhi naa a hake hono foha ko Mauikisikisi o tagi toupili ia Mauiatalaga. Koia nae alu tokotaha aipe mo hola pouli aipe. Pea pehe ihe po koloape o laga poulpe, laga poulpe, koeuhi naa iloi ia e Mauikisikisi.

Pea nofo ai, nofo ai a Mauikisikisi, pea fifili hono loto o pehe eia: Ko eku tamaini nai oku alu o fai ihe ene goueni? Kuo u fiu he kumi ihe aho kotoape; pe oku aluni o goue nai ihe mo gaue ai?

Pea pehe ehe loto o Mauikisikisi mo ne fakakaukau mo pehe eia: Ea! ko eku tamaini, oku alape o fai ene goueni i Lolofonuape! Hono ikai ha api te u ilo oku fai ai haane gaue i Mamani!

Pea toki pehe ehe loto o Mauikisikisi: Oua mua ke u lamasi ia, ene laga pouli o teilei aho, pea u a leva o vakai ene alu pouli, ke u tuu o muimui ai, ke ma o o fai haama goue mo haama gaue ihe mia oku fai ai ene goueni.

Pea lamasi, lamasi e Mauikisikisi, pea ne toki mau ihe po e taha, kuo hola ai ene tamai, koe alu ki Lolofonua o fui ene goue. Pea ilope e Mauikisikisi, pea tuu leva ia, o haga atu ia kuo too mai e Mauiatalaga hono sisi, mo hono huo, pea hu leva ki tua, o alu; ka e osi kuo a a Mauikisikisi, o ne iloi ae alu a ene tamai ka Mauitalaga.

presque jour, et s'éveillait alors Mauiatalaga pour s'enfuir dans les ténèbres à Lolofonua pour faire son travail, de peur que ne s'éveille son fils Mauikisikisi et ne pleure, en le suivant lui Mauiatalaga. Voilà pourquoi il en allait toujours seul, et s'enfuyait toujours dans les ténèbres. Et c'était ainsi toutes les nuits, et s'en allait de grand matin pendant les ténèbres, de peur que Mauikisikisi ne le vit.

Et restait, restait Mauikisikisi, et il réfléchissait en son cœur et disait: Mon père ici, où va-t-il donc faire ses plantations? Je suis las de le chercher tous les jours; où va-t-il ici faire ses plantations et travailler?

Et dit le cœur de Mauikisikisi et il réfléchissait et il dit: Tiens! peut-être, mon père ici, il va faire son travail à Lolofonua! Pas un sien *api* que je sache qu'il y fasse un seul travail sur terre!

Et alors dit le cœur de Mauikisikisi: Attends d'abord que je le guette son s'en aller de grand matin, aux ténèbres, presque jour, que je m'éveille pour voir son s'en aller de grand matin aux ténèbres, que je me lève pour le suivre, que nous nous en allions pour faire nos plantations et nos travaux dans la chose où il fait ses plantations-ici.

Et guetta, guetta Mauikisikisi, et enfin il le surprit une nuit, que se sauvait son père pour aller à Lolofonua pour faire ses plantations. Et sut Mauikisikisi, et il se leva pour regarder du côté¹, prit Mauiatalaga son *sisi*² et sa bêche, et sortit dehors pour s'en aller; et cependant était éveillé Mauikisikisi et connaissait le aller de son père Mauiatalaga.

¹ Du côté de son père s'en allant. — ² Ceinture en herbes pour se couvrir les reins.

Peà alu a Mauiatalaga o mamao atu siipe, pea tuu leva a Mauikisikisi o muimui atu ihe ene tamai. Ka oku muimui mamaope, oku ikai te na vaofi, koeuhi naa iloi e Mauiatalaga oku muimui age a Mauikisikisi, pea e foki e Mauiatalaga o nofo, koeuhi naa iloi ehe tamasii ko Mauikisikisi ae hala ki Lolofonua. Koe mia ia oku muimui age mamao aipe a Mauikisikisi, ke oua ke mole a Mauiatalaga, koeuhi ke iloi pau a Mauikisikisi ae hala kihe mea oku alu ki ai ene tamai o fai ai ene goue.

Pea na o hake, o hake, oku laupe e Mauiatalaga, koia to kotahape, ka e osi, oku muimui age a Mauikisikisi. Pea na o, o, pea haga atu leva a Mauikisikisi: kuo tuu a Mauiatalaga ihe tefito ae fuu akau koe kaho, o fesiofaki, ka e tuupe a Mauikisikisi ia o toitoi atu i mui. Pea haga atu leva a Mauikisikisi: kua ala a Mauiatalaga o puke ae uluulu oe fuu kaho oku tuu i hono ao, pea ne taaki leva o tuku kihe potu e taha, ta! koe fuu kaho ia oku lapuniaki ae hola ki Lolofonua.

Pea hu leva a Mauiatalaga o alu kihe hala, ki Lolofonua. Pea taki ala hake o Mauiatalaga ki oluga o toe mai ae fuu kaho o tapuniaki hono hala. Pea taki pehe e Mauikisikisi: Ta! Koe hala eni ape oe motuani, oku alu ai o fai ene goue eni i Lolofonua. Pea toki alu atu a Mauikisikisi o taaki ae fuu kaho o li kihe potu mamao, pea hu hifo a Mauikisikisi o alu ihe hala o muimui ihe ene tamai; ka kuo ava ae hala ia, kuo ikai tapuni, he kuo li mamao ae fuu kaho nae tapuni-

Et alla Mauiatalaga à être un peu éloigné, et se leva ensuite Mauikisikisi pour suivre son père. Mais il suivait de loin, ils n'étaient pas rapprochés, de peur que ne sût Mauiatalaga que suivait Mauikisikisi, et ne retournât Mauiatalaga pour rester, de peur que ne connût l'enfant Mauikisikisi le chemin de Lolofonua. Cette chose là [fut cause que] suivit de loin toujours Mauikisikisi, afin de s'en aller devant Mauiatalaga, afin que connût surement Mauikisikisi le chemin, vers la chose¹ où allait son père pour faire ses plantations-là.

Et ils s'en allaient, s'en allaient, se disait Mauiatalaga, lui seul, et cependant suivait Mauikisikisi. Et ils s'en allaient, s'en allaient, et regardait fixement Mauikisikisi: s'était arrêté Mauiatalaga au pied d'un arbre, le kaho², pour regarder de tous les côtés, mais s'était arrêté Mauikisikisi pour se cacher en arrière. Et regardait fixement Mauikisikisi: avait saisi Mauiatalaga à empoigner fortement les branches du kaho qui était devant lui, et il l'arracha et le mit d'un autre côté, tiens! le gros kaho bouchait le chemin de Lolofonua.

Et entra ensuite Mauiatalaga pour aller dans le chemin vers Lolofonua. Et alors il saisit par en haut Mauiatalaga pour attirer le kaho pour boucher le chemin. Et alors dit Mauikisikisi: Tiens! C'est le chemin ici peut-être de ce vieux-ci, par où il va pour faire ses plantations à Lolofonua. Et alors s'en approcha Mauikisikisi pour arracher le kaho pour le jeter au loin, et descendit Mauikisikisi pour aller dans le chemin pour suivre son père; mais était ouvert le chemin, il n'était pas bouché,

¹ Endroit. — ² Roseau.

aki. Pea aku higoa ae potu koia, nae hu ai a Maui ki Lolo fonua, ko Tuahalakaho.

Pea na o hona fonoga, kuo ilo ehe tamasii pauu ae hala o ene tamai. Pea mue muape a Mauitalaga, ka muimupe a Mauikisikisi; ka oku ikai te na feilogaki.

Oku laupe e Mauitalaga ia, koia tokotahape. Pea na o, o, pea hoko kihe api oku geue ai a Mauitalaga, pea nofo ia o huo. Pea huo, huo; ka o tiupe a Mauikisikisi ia mo kata ihn, huo a ene tamai.

Pea kaka leva a Mauikisikisi ihe fuu akau, koe nonu hono higoa. Pea ne pakii mai ae fua oe fuu akau o ne usi. Pea ne tologaki leva a Mauitalaga kihe ene huo. Pea too hake leva e Mauitalaga o pehe eia: Uoi! Oku hagape koe mata nifo oe tamasii pauu!

Pea oio hake leva e Mauitalaga o vakai, pe koe lisi oku fai meife. Pea vakai, vakai e Mauitalaga, pea ikai te ne iloi ou tamasii; he kuo hekehekape ihe fuu nonu. Pea tafoki leva a Mauitalaga ia, o faipe foki ene huo ana. Pea toe pakii mai foki e Mauikisikisi ae foi-nonu o ne usi foki, pea toe ai ene tolo o ene tamai. Pea toe ala atu a Mauitalaga o too mai a foi-nonu o vakai, pea pehe eia: U! U! koe mata-nifo mooni oe tamasii panu!

Pea pehe mai leva e Mauikisikisi: Pā! ala, ko au eni! Pea pehe age leva ehe ene tamai; Tamasii! naake hau hēfe? Pea talaage leva e Mauikisikisi: Noa! ku muimu maipe ihe hala naa ke hau ai. Pea pehe

car il avait jeté au loin le *kaho* qui le bouchait. Et ce nom l'endroit celui-là par où entrait Maui à Lolo fonua, *Tuahalakaho*¹.

Et ils allèrent leur marche, avait trouvé l'enfant espiègle le chemin de son père. Et précédait Mauitalaga, mais suivait Mauikisikisi; mais ne se trouvèrent pas ensemble².

Et disait Mauitalaga lui, lui (être) seul. Et ils allèrent, allèrent, et arrivèrent à l'*api* où plantait³ Mauitalaga, et lui s'arrêter par nettoyer. Et il nettoya, nettoya; et se tenait devant Mauikisikisi, et riait du nettoyage de son père.

Et monta ensuite Mauikisikisi sur un arbre, le *nonu* son nom. Et cueillit le fruit de l'arbre pour le mordre. Et il tira ensuite sur Mauitalaga, sur son nettoyage. Et prit en haut (ramassa) ensuite Mauitalaga [le fruit] en disant: *Uoi!* C'est comme la marque des dents de l'enfant espiègle!

Et regarda en haut à Mauitalaga pour voir d'où le jetement est fait. Et regarda, regarda Mauitalaga, et il ne découvrit pas l'enfant, car il était perché sur le *nonu*. Et se retourna ensuite Mauitalaga pour faire aussi son nettoyage. Et de nouveau étendit la main Mauitalaga pour prendre le fruit du *nonu* pour voir, et il dit: U! U! Les marques des dents vraiment de l'enfant espiègle!

Et dit ensuite Mauikisikisi: Pā! père! Moi me voici! Et dit ensuite son père: Enfant! tu es venu par où? Et dit Mauikisikisi: J'ai suivi le chemin par où tu es venu. Et lui dit son père: Et tu as bouché le chemin

¹ Derrière du chemin du *kaho*. — ² = Ne se rencontrèrent pas. — ³ Travaillait.

age ehe ene tamai: Pea kuó ke tapur ni ae hala naa ke alu hifo ai? Pea loi age leva ae tamasii: Kuó a tapuni; ka e osi ko ene loi. Pea fekau age leva e Mauiatalaga: Hau ke ta huo!

Pea alu age leva a Mauikisikisi o na huo. Pea tala mai leva ehe ene tamai: Oua naa ke huo mo oio ke mui. Pea haga mai leva a Mauiatalaga, kuo toe tupupe ne mohuku o moui! Pea ita mai leva a Mauiatalaga: Tala atu koa kihe tamasii pauuni, ke oua te ke huo mo sio ki mui, he oku tapu, koeuhi naa tupu ae mohuku moe vao o toe moui!

Pea hau leva a Mauiatalaga o toe huo ae mea nae huo ehe tamasii, he kuo toe tupu. Tea faifai ena huo. Pea toe sio foki a Mauikisikisi ki mui, pea toe tupu foki ae mohuku moe vao. Pea toe sio mai foki a ane tamai, pea ita mai: Oku faipe koa ae tala atu kiate koe, ke oua te ke huo mo ke sio ki mui, koeuhi he kuo tapu! He koena oku toe tupupe ae vao moe mohuku, he nae kouna mua ehai ke hau ae tamasii pauuni mo talagataani! Tuku mua hoo huo, tamasii, ia! te ke huo pauu! ka ke ke hau mua o alu asi-afi.

Pea pehe age ehe tamasii kihe ene tamai: Koeha ae mea oku higoa koe afi? Pea pehe moi ehe ane tamai: Alu kihe fale koena, oku mūmū ai ae motua, pea ke omi mei ai ha afi mo fai haata mea koi.

Pea alu atu leva a Mauikisikisi ene esiafi, ihe mūmū ae motua. Ta!

par lequel tu es descendu? Et mentit ensuite l'enfant: Je l'ai bouché; et cependant c'était son mensonge. Et dit ensuite Mauiatalaga: Viens, que nous nettoiyons!

Et s'en fut Mauikisikisi pour nettoyer eux deux. Et lui dit ensuite son père: Ne nettoie pas en regardant en arrière¹. Et nettoya Mauikisikisi et regarda en arrière. Et regarda vers lui Mauiatalaga: était repoussé l'herbe et vivait. Et se fâcha ensuite Mauiatalaga: Quoi! Je disais à cet enfant insolent-ici de ne pas nettoyer et regarder en arrière, car c'est défendu² de peur que ne repousse l'herbe et la brousse et ne revive!

Et s'en vint Mauiatalaga pour nettoyer de nouveau la chose³ qu'avait nettoyé l'enfant. Car il était repoussé. Et ils firent leur nettoyage. Et regarda de nouveau en arrière Mauikisikisi, et repoussa de nouveau aussi l'herbe et la brousse. Et regarda vers lui de nouveau son père, et se fâcha: On fait quoi des ordres à toi, pour que tu ne nettoies pas et regardes en arrière, car c'est défendu! Car voilà a de nouveau repoussé la brousse et l'herbe, car qui a ordonné autrefois que vienne cet enfant insolent et désobéissant-ci! Laisse d'abord ton nettoyage, enfant insolent! Mais viens d'abord et va chercher du feu!

Et dit l'enfant à son père: Quelque c'est que la chose qui a nom feu? Et lui dit son père: Vas vers cette maison-là, là se chauffe un vieux et apporte de là du feu, pour préparer notre nourriture.

Et s'en alla ensuite Mauikisikisi chercher son feu, à l'endroit où se

¹ Garde-toi de nettoyer et de regarder en arrière. — ² Tapu. — ³ L'endroit.

ko Mauimotua ia, koe tamai ia a Mauiatalaga, ka koe kui a Mauikisikisi. Pea oku alu fainoape a Mauikisikisi oku ikai te ne iloi ko ene kui a Mauimotua, koe tamai a Mauiatalaga. Koia oku kuiaki ai e Mauikisikisi. Ka oku na tae feilogaki, oku ikai iloi a Mauikisikisi ia, ko ene kui a Mauimotua, aia oku mūmū ihe fale, he ko ena toki feilogaki o toki mamata a Mauikisikisi kia Mauimotua, pea toki mamata a Mauimotua kia Mauikisikisi. Ka oku laupe eia, koe tamasii kehe a Mauikisikisi, ka e ōsi ko hono mokopuna ia. Pea laupe e Mauikisikisi koe motua noape a Mauimotua, ka e ōsi ko ene kui ia, koe tamai ia a Mauiatalaga. Pea ikai ilo e Mauimotua koe foha o Mauiatalaga ae tamasii oku alu age ene esiafi; ka kuo na tauaki fainoa.

Pea toki ui age ae tamasii ko Mauikisikisi kihe motua nae mūmū, kia Mauimotua, o pehe age leva ehe tamasii: Motua! Ōmai haaku afi! Pea ala leva ae motua o too mai ae afi o amai kiate ia. Pea ala atu leva ae tamasii o too ae afi. Pea alu leva mo ia ae afi. Pea hau ia o tamatei ae afi koia ihe hala o fuifui. Pea mote leva ae afi kosa. Pea toe alu ae tamasii o ui atu kihe motua, ko Mauimotua: Mai haaku afi. Pea tala age ehe motua: Pe kofaā ho afi naa ke alu mo koe? Pea pehe mai e Mauikisikisi: Kuo mate ia. Pea toe omi ehe motua ae afi. Pea toe ala atu a Mauikisikisi, o omi, pea alu foki mo ia ae afi, o ave foki ia, o tamatei ia he hala, o fuifuiaki ae vai. Ta! koe fakanunupē ke pauu ae tamasii kihe motua!

chauffait le vieux. Tiens! Lui Mauimotua, le père de Mauiatalaga, mais l'aïeul de Mauikisikisi. Et s'en alla sans mauvaise volonté Mauikisikisi, il ne savait pas que Mauimotua [était] son grand-père, le père de Mauiatalaga. Voilà pourquoi il était le grand-père de Mauikisikisi. Mais eux deux ne s'étaient pas rencontrés, ne savait pas Mauikisikisi, son grand père lui Mauimotua, lui qui se chauffait dans la maison, car alors seulement eux deux se rencontrèrent, alors seulement vit Mauikisikisi Mauimotua. Et alors seulement vit Mauimotua Mauikisikisi. Et il disait Mauikisikisi un autre enfant, et cependant était son petit-fils. Et disait Mauikisikisi Mauimotua un vieillard nul, et cependant était son grand père, le père de Mauiatalaga. Et ne savait Mauimotua le fils de Mauiatalaga l'enfant qui allait chercher du feu; et ils agirent tous deux sans préméditation.

Et alors appela l'enfant Mauikisikisi le vieillard qui se chauffait Mauimotua, et lui dit l'enfant: Vieux! Donne-moi du feu! Et saisit le vieux et tira du feu pour le donner à lui. Et saisit l'enfant et empoigna le feu. Et il alla lui avec le feu. Et il s'en vient éteindre le feu dans le chemin en le mouillant. Et s'éteignit ce feu. Et alla de nouveau l'enfant pour appeler le vieillard Mauimotua: Donne-moi du feu. Et dit le vieillard: Où est donc ton feu que tu allais avec toi? Et dit Mauikisikisi: Il est éteint. Et de nouveau donna le vieillard du feu. Et de nouveau prit [le feu] Mauikisikisi pour l'emporter, et alla aussi avec le feu, et l'emporta pour l'éteindre dans le chemin en le mouillant avec de l'eau. Tiens! c'était une occasion à l'enfant d'être insolent à l'égard du vieillard!

Pea toe alu ae tamasii o esiafi, koe tuotolu ia o ene esiafi. Pea kuo alu atu, pea sio mai ae motua ko Mauimotua, pea kuo ita he ane haga mai, oku toe alu atu ae tamasii Pea fehui mai leva a Mauimotua mo lea ita mai kia Mauikisikisi Koeha foki ae mea oka toe hau ai ae tamasiini? Pea talaage ehe tamasii: Ko eku esiafi! Pea fehui age a Mauimotua: He kofaā ae gaahi afi oku ke faa alu mo koe? Pea tala age e Mauikisikisi: Oku ou alupe mo au, pea matepe, matepe. Koiape oku ou toe hau aini ke o age haaku afi.

Ka oku tuku ae fuu gasiafi, koe fuu tia oku tekefili i hono mūmū, koiape oku kei toe taha, ka kuo osi hono fetuku ehe tamasii ae afi o ave o tamatei ihe hala. Pea lea fakaita mai leva ae motua ko Maui: Kapau te ke faahi ae gauafi lahina, pea ave ia ma au! Koe lauape ehe motua e ikai faahi ehe tamasii ae gauafi. Ko ane pehe eia: Eikai ha taha te ue faahi ae gauafi o hono mumu. He oku gatafu ia Mauiatalaga oku ne faahi ae fuu gauafi. Pea koia oku fekau mai ai ke ave ehe tamasii ae gauafi, pe te ne faahi, pe ikai.

Pea alu atu leva a Mauikisikisi o too mai ae gauafi o too fakani-matahape. Pea pehe mai leva e Mauimotua: ē! ē! tuku mua ki lalo hoku gauafi mumu. Pea tuku leva e Mauikisikisi: Pea kuo ita lahi a Mauimotua, pea pehe age leva eia: Hau mua ke ta fagatua! Pea pehe mai leva a Mauikisikisi: Oku lelei.

Et de nouveau alla l'enfant chercher du feu, c'était la troisième fois de son chercher du feu. Il s'en allait l'enfant, et le vit le vieux Mauimotua, et il se fâcha pendant qu'il regardait que venait de nouveau l'enfant. Et demanda ensuite Mauimotua et parla en colère à Mauikisikisi: Qu'est-ce encore la chose que de nouveau vienne cet enfant-ci? Et dit l'enfant: Mon chercher du feu! Et demanda lui Mauimotua: Et où sont donc les divers feux que tu as emportés avec toi? Et dit Mauimotua: Je suis allé avec, et il s'éteignit, s'éteignit. Voilà pourquoi je viens de nouveau que tu me donnes du feu.

Et était laissé un gros tison, un gros *toa*¹ était étendu dans son brasier, le seul qui restait, mais avait fini d'emporter l'enfant le feu pour l'éteindre dans le chemin. Et parla en colère le vieillard Maui: Si tu peux soulever ce tison grandissime-là, et emporte-le pour toi! Il se disait peut-être le vieillard que l'enfant ne pourrait soulever le tison. C'était son dire: Personne ne pourrait soulever le tison de son brasier. Car seul Mauiatalaga pouvait soulever l'énorme tison. C'est pourquoi il disait que: l'emporte l'enfant le tison, [pensant] qu'il ne le pourrait pas (ou il le peut ou il ne le peut-pas).

Et alla ensuite Mauikisikisi pour saisir le tison et [le] saisit d'une main seulement. Et dit ensuite Mauimotua: ē! ē! dépose mon tison où je me chauffe. Et déposa ensuite [le tison] Mauikisikisi. Et était très grandement en colère Mauimotua, et il dit ensuite: Viens, que nous luttons à bien le corps! Et dit ensuite Mauikisikisi: C'est bien.

¹ Arbre de fer.

Pea tuu hake leva a Mauimotua o fagatua leva mo Mauikisikisi. Pea hiki leva e Mauimotua a Mauikisikisi ki aluga; pea lieliaki, pea ai ene fuu peehi; pea alu hifo leva a Mauikisikisi o tuupe hono vae ihe kekekele, ka oku ikai higa ki lalo. Pea taki ala atu leva a Mauikisikisi o hiki ki oluga a Mauimotua o lieliaki, pea peehi; pea lai lai ae motua, pea mate.

Pea alu leva a Mauikisikisi ia moe afi o ave kihe ene tamai. Pea pehe mai ehe ene tamai ko Mauiatalaga: Koeha aipe ae tamasi pauuni nae fai; naa ne ke alu o pauu kihe motua? Hono tuai mui hooesiafina! Pea lohi age leva a Mauikisikisi: Naa ku omaipe ae afi, pea matepe, matepe ihe hala. Pea koia naa ku foki ai o toe omai ae afini. Ka kuo ikai te ne tala age ehe tamasi naa ne fuifui ae afi ihe hala.

Pea pehe age e Mauiatalaga kihe tamasi: Tama naa naa ke alu o pauu kia Mauimotua? Pea pehe age leva e Mauikisikisi: Na u tuai naini, he ne ita mai ae motua kiate au, ihe eku faa alu age o esiafi. Pea pehe mai leva ehe motua: Tamasi! hau mua. Pea u pehe age: Koeha? Pea pehe mai e Mauimotua: Tamasi! hau mua ke ta fagatua. Pea ma fagatua ai, pea kuo taka ae motua. Pea pehe mai e Mauiatalaga: Tamasi! pea oku fefe? Pea tala age e Mauikisikisi: Kuo u peehi, pea kuo mate. Pea pehe mai e Mauiatalaga: Ko hoo mooni, tama? Pea tala age e Mauikisikisi: Ko eku mooni!

Pea hau leva a Mauiatalaga, kuo ita lahi, he kuo ofa lahi kehe ene tamai ko Mauimotua, kuo tamatei

Et se dressa ensuite Mauimotua pour lutter avec Mauikisikisi. Et souleva ensuite Mauimotua Mauikisikisi en l'air, et l'agita de côté et d'autre, et jeta violemment par terre; et descendit Mauikisikisi et se dressa sur ses pieds à terre, mais ne tomba pas de son long à terre. Et alors Mauikisikisi suivit et enleva en l'air Mauimotua, et l'agita de côté et d'autre, et le terrassa; et fut brisé le vieillard, et perdit connaissance.

Et s'en alla ensuite Mauikisikisi porter avec le feu pour le porter à son père. Et lui dit son père Mauiatalaga: Quoi toujours l'enfant insolent ici a fait! Tiens! tu es allé insulter le vieillard. Son tarder avec ton apporter le feu! Et mentit ensuite Mauikisikisi: J'ai apporté seulement le feu, et il s'éteignit, s'éteignit dans le chemin. Et voilà pourquoi je suis retourné pour apporter de nouveau ce feu-ci. Mais il ne dit pas l'enfant qu'il mouillait le feu dans le chemin.

Et dit Mauiatalaga, à l'enfant: Garçon! N'est-ce pas que tu es allé insulter Mauimotua? Et dit ensuite Mauikisikisi: J'ai tardé peut-être ici, car s'est irrité le vieux contre moi, de mon aller souvent chercher du feu. Et me dit ensuite le vieux: Enfant! viens d'abord [ici]. Et j'ai dit: Pourquoi? Et me dit Mauimotua: Enfant! viens ici que nous luttons. Et nous avons lutté, et le vieux est tombé. Et dit Mauiatalaga: Enfant! et comment est-il? Et dit Mauikisikisi: Je l'ai terrassé, et il est mort. Et dit Mauiatalaga: C'est ta vérité, garçon? Et dit Mauikisikisi: C'est ma vérité!

Et vint ensuite Mauiatalaga, il était très surexcité, car il était très ému [du sort] de son père Mauimotua

ehe tamasii. Pea alu leva a Mauiatalaga o too mai ae huo o ne taaki leva a Mauikisikisi. Pea lave i hono ulu, pea mahaki leva a Mauikisikisi o mate. Pea tokoto leva a Mauikisikisi. Pea hau a Mauiatalaga o ne omi ae mohuku, ko hono higoa oe mohuku koe mohukuvai o ufiufiaki a Mauikisikisi. Koia oku taki aipe ae mohuku koia mo mouipe, he ene ufiufiaki a Mauikisikisi.

Pea kuo mate a Mauikisikisi. Pea alu leva a Mauiatalaga o vakai a Mauimotua, pe koe mooni, kuo mate a Mauimotua he ena fagatua moe tamasii. Pea alu atu, alu atu ia kuo hili ene mate a Mauimotua, kuo ake o moui. Pea pehe atu e Mauiatalaga kihe ene tamai: Ta! ala, ne hau ae tamasii pauuni o fakapogi koe, ka kuo ikai te ne iloi koe.

Pea pehe mai e Mauimotua: Koe mooni! Oku ikai te u iloi foki e au. Pea pehe age e Mauiatalaga: Ko Mauikisikisi ena, ko hoku foha ena oku pauu i mamana, pea koena kuo hoko mai leva o ne fakapogi koe!

Pea pehe mai e Mauimotua: Koe mooni! Oku laupe e au ko ha tamasii noape! Pea pehe age e Mauiatalaga: Koiapu oku ikai te u fie omi ai mei mama kihen, koeuhi naa hau o pauu. Pea koeni kuo hau ae tamasii o pauu kiate koe, pea kuo u fakapogi ai, pea kuo mate.

Pea pehe age e Mauimotua: Koe-ha! ala, kuo ke fakapogi ai e Mauikisikisi? ka' ekai tuku aipe! He koe aga oe vale! Pea oku ikai ke ona feilogaki. Ka ke ke alu o paki ha lounonu; koe akau ia oku ufiufiaki

qu'avait tué l'enfant. Et alla ensuite Mauiatalaga prendre la bêche pour frapper avec Mauikisikisi. Et atteignit à la tête, et expira ensuite Mauikisikisi à mourir. Et était étendu Mauikisikisi. Et s'en vint Mauiatalaga et apporta des herbes, le nom de l'herbe [est] *mohukuvai*¹ pour couvrir avec Mauikisikisi. Voilà pourquoi on arrache toujours cette herbe-là, et elle revit toujours, car elle a couvert Mauikisikisi.

Et était mort Mauikisikisi. Et alla ensuite Mauiatalaga voir Mauimotua [pour voir], si c'était vrai que Mauimotua était mort dans leur lutte avec l'enfant. Et il s'en alla, s'en alla, et avait passé la perte de connaissance, avait repris ses sens à vivre. Et dit Mauiatalaga à son père: Tiens! Père, s'en vint l'enfant insolent te tuer, mais il ne te connaissait pas.

Et dit Mauimotua: C'est vrai! Et moi je ne le connaissais pas non plus. Et dit Mauiatalaga: Voilà Mauikisikisi, mon fils, voilà est insolent sur la terre là-bas, et voilà qu'il arrive ci ensuite pour te tuer toi!

Et dit Mauimotua: C'est vrai! Je disais moi: C'est un enfant nul². Et dit Mauiatalaga: C'est pourquoi je ne voulais pas l'amener de terre ici, de peur qu'il ne vint à être insolent. Et voici s'en vint l'enfant à être insolent à ton égard, et moi je l'ai tué à cause de cela, et il est mort.

Et dit Mauimotua: Quoi! ami, tu as tué³ pour cela Mauikisikisi? pourquoi ne pas laisser toujours⁴, car c'est la conduite d'un sot⁴! Et nous nous étions pas encore rencontrés. Mais va cueillir des feuilles de *nonu*,

¹ Espèce de chiendent. — ² D'inconnu. — ³ Ne pas s'en inquiéter. — ⁴ L'enfant a agi sans savoir.

ae mate, pea moui leva, ko hono higoa oe akau koia, koe nonufiafia.

Pea alu hake leva a Mauiatalaga o paki mai ae lou nonufiafia o ave o ufiufiaki a Mauikisikisi, pea moui leva. Koia oku tupu ai ae lea: Koe loulounonui. Kā e gatape ihe nonu koia, ka oku ikai ke tuu ae nonu koia i mamani kotoape; ka oku tuupe ae nonufiafia i Lagi, pea oku tuupe i Lolofonua.

Pea hili leva ae loulounonui a Mauikisikisi, pea moui leva. Pea fehui age a Mauiatalaga ia Mauikisikisi: Kuo ke fiekaia? Pea pehe age e Mauikisikisi: Kuo u fiekaia! Pea pehe age e Mauiatalaga: He kuo ke malolo? Pea tala age e Mauikisikisi: Kuo u malolo, kuo hoka ia. Pea tala age e Mauiatalaga: Oua ke fai haata onea kai, ke ta kai. Pea te ta kai, pea te ta toki o ki mama.

Pea fai leva e Mauiatalaga ena mea kai, ka ka alu a e tamasii, ko Mauikisikisi o mamata ihe luoki mā a Mauiatalaga.

Pea mamata, mamata, pea pehe e Mauikisikisi: Ta! Koe luoki ma lahi, ala, hoo luoki mani! Pea pehe age e Mauiatalaga: Tameni! Hau mua, ke fakamohomoho ata tununi! Ke ta o!

Pea pehe age leva e Mauikisikisi: Oua mua ke a alu ke u lele o fakatakatakamilo ihe gutu ma oe luoki mani, pe te u au, pe te u hela! Kau fakamanavaloloa, ke oua naa ku manava.

avec cette arbre là on couvre les morts, et ils vivent, le nom de cet arbre est le *nonufiafia*.

Et alla ensuite Mauiatalaga cueillir les feuilles du *nonufiafia* pour les porter, et il couvrit avec à Mauikisikisi, et il vient. De là vient le proverbe(?) dire: Le *loulounonui*. Couvrir avec des feuilles de *nonu*. Mais il n'y a que ce *nonu* là¹, mais il ne croit pas ce *nonu* là dans le monde entier; mais il se trouve le *nonufiafia* au Langi² et se trouve à Lolofonua.

Et après le couvrement avec des feuilles de *nonu* Mauikisikisi, et il vécut. Et demanda Mauiatalaga à Mauikisikisi: As-tu faim? Et répondit Mauikisikisi: J'ai faim! Et dit Mauiatalaga: Car tu te portes bien? Et répondit Mauikisikisi: Je me porte bien, je suis blessé. Et dit Mauiatalaga: Attends que je prépare notre nourriture que nous mangerons. Et nous mangerons, et alors nous irons sur terre.

Et Mauiatalaga prépara leur nourriture, mais alla l'enfant Mauikisikisi voir le tronc à *ma*³ de Mauiatalaga.

Et regarda, regarda, et dit Mauikisikisi: Tiens! C'est un grand tronc à *ma*, père, ton tronc à *ma*-ici. Et dit Mauiatalaga: Enfant! Viens faire cuire à point notre *tunu*⁴-ci que nous nous en allions.

Et dit ensuite Mauikisikisi: Attends que j'aille, que je coure tout autour sur le bord du *ma* de ce tronc à *ma*-ci, si je puis y arriver, ou si je serai essoufflé! Que je prenne haleine, pour que je le fasse sans la reprendre.

¹ Qui est bon. — ² Ciel. — ³ Bananes qu'on a fait fermenter en terre. — ⁴ Chose cuite sur la braise.

Pea lele leva a Mauikisikisi o pehe eia o fakatagiloloa, o pehe ene lea i! ī; kuo ikai manava. Pea manavatamaki ai ihe ene ī, ī. Pea too fakamaga hono gutu ihe ene manavatamaki o pehe eia foki ā! ā. Pea hoko kihe mia nae kamata ai ene lele. Pea hoko ki ai o to ki lalo, he kuo ikai manava ihe ene ī, ī, mo ene ā, ā. Pea mate, mate a Mauikisikisi ihe ene hela mo ene manavatamaki ihe ene lele fakatakamilo ihe gutu ma oe luo.

Pea tuu hake leva a Mauikisikisi, kuo hili ene mate ihe hola mo ene manavatamaki. Pea ai leva ae lea a Mauikisikisi o pehe mai eia kia Mauiatalaga: Ala! Kuo u mate iho hela moe manavatamaki; he koeni kuo ikai hae ī, pea kuo ikai hae ā, he kuo ikai ha mea te u manava ki ai, pe te u manava kihe i pe te u manava kihe ā.

Pea ko hono tupuaga ia ae lea koia: kuo ikai haeī, pea ikai haeā. Koe lea nae tupu ia Mauikisikisi, ihe ene lele fakatakamilo ihe gutu luo oe ma a ane tamai ko Mauiatalaga. Pea oku mou fai aipe ae leani o tau fai i mamani, ka oku ikai iloi hono uhiga oe ikai haeī mo ikai haeā. Ka koe leani nae tupu ihe hela a Mauikisikisi mo ene manavatamaki. Ko hono uhiga oe leani.

Pea fai leva e Mauiatalaga ena mea kai. Pea na kai mo Mauikisikisi, pea na o hake leva ki ma-

Et courut ensuite Mauikisikisi en disant en faisant siffler longuement en rendant le son *i, i*; et il ne reprenait pas haleine. Et il n'avait plus se souffle dans le son *i, i*. Et il ouvrit de nouveau sa bouche dans son manque de souffle et il dit *ā, ā*. Et il arriva à l'endroit d'où était parti sa course. Et il arriva là pour tomber par terre, car il n'avait repris souffle ni dans son cri de *i, i*, ni dans son cri de *ā, ā*. Et n'avait plus de souffle, n'avait plus de souffle Mauikisikisi dans son oppression et sa difficulté de respirer, par suite de sa course autour du bord du *ma* du tronc.

Et se leva Mauikisikisi, était passé son essoufflement de l'oppression et de sa difficulté se respirer. Et parla Mauikisikisi en disant à Mauiatalaga: Père! Je suis essoufflé de l'oppression et de la difficulté de respirer; car voici n'a pas été déchiré le *i*, et n'a pas été déchiré le *ā*, car il n'a rien où j'ai repris le souffle, je n'ai repris souffle ni en *i*, je n'ai repris souffle ni en *ā*¹.

Et c'est l'origine de ce proverbe: *kuo ikai haeī, pea ikai haeā*². Ce proverbe vient de Mauikisikisi dans sa course autour du bord du tronc à *ma* de son père Mauiatalaga. Et vous vous en servez toujours, vous et nous le faisons sur terre, mais on ne sait pas le sens de *ikai haeī mo ikai haeā*. Mais le proverbe vient de l'oppression de Mauikisikisi et de sa difficulté de respirer. C'est le sens du proverbe.

Et fit ensuite Mauiatalaga leur nourriture. Et ils mangèrent avec Mauikisikisi, et ils remontèrent en-

¹ Mot-à-mot: car est-rien une chose je serai respirant là, ou serai respirant à *i* ou serai respirant à *ā*. — ² Il n'est pas déchiré, il n'est pas déchiré!

mani. Pea tala age e Mauiatalaga: Tamasii! hau o muomu. Pea tala age e Mauikisikisi: Muomuape koe! Pea tala age e Mauiatalaga: Tamasii, hau o muomua, naa ke pauusii faki ha mea i Lolofonuan, he kuo fai ae fii i hoo pauu. Pea tala age leva e Mauikisikisi: Muomua atupe koe, ka u muimui atupe; koeuhi he oku manavahe a Mauiatalaga naa o hake e Mauikisikisi ha mea mei Lolofonua ki mamani.

Pea taki muomua leva a Mauiatalaga, pea muimui leva a Mauikisikisi. Pea na o hake leva, pea ala atu leva e Mauikisikisi o too mai ae afi. Pea na o hake, o hake, pea tuu mai a Mauiatalaga ihe hala o fehui mai: Tamasii! Koe namu afi meife? Pea tala age e Mauikisikisi! Oku ikai! Koe nanamupe ape meihe mea nae fai ai eta mea kai. Pea pehe age a Mauiatalaga: Koe lau e hai? tamasii! Naa oku ke amai ha afi? Pea pehe age faki e Mauikisikisi: Oku ikai!

Pea na o hake, o heke feki. Pea toe nanamu ae afi. Pea toe tuu mai feki a Mauiatalaga: Tamasii! Koe nanamu afini koa meife? Pea pehe agu e Mauikisikisi: Heiilo! Pea pehe age e Mauiatalaga: Naa oku ke amai mua ha afi? Pea tokisio mai a Mauiatalaga oku kokohu age ae afi oku too e Mauikisikisi, oku too fakafufu mo fakauu. Pea toki ohofua mai leva a Mauiatalaga mo ita: Eku toki mamata ihe tamasii. Kuo pauu mo talagataa, ko ene oma nai ae afini ke ave kife? Pea tamatei ae afi.

suite sur cette terre. Et dit Mauiatalaga: *Enfant! viens et précède moi!* Et dit Mauikisikisi: *Marche devant toi!* Et dit Mauiatalaga: *Enfant! viens et marche le premier, de peur que tu ne fasses quelque dégât ici à Lolofonua, car je suis fatigué de tes malices¹.* Et dit Mauikisikisi: *Marche devant seulement, que je te suive [il agissait ainsi Mauiatalaga];* car Mauiatalaga craignait que n'importât sur terre Mauikisikisi quelque chose de Lolofonua.

Et alors précéda Mauiatalaga et suivit Mauikisikisi. Et ils montèrent, et saisit Mauikisikisi du feu pour l'emporter. Et ils montèrent, montèrent, et s'arrêta Mauiatalaga dans le chemin pour demander: *Enfant! D'où vient cette odeur de feu?* Et dit Mauikisikisi: *Mais non! Peut-être est-ce l'odeur de l'endroit où nous préparâmes les vivres, qui se fait sentir.* Et dit Mauiatalaga: *Qui dit cela? enfant! Peut-être que tu apportes du feu?* Et répondit Mauikisikisi: *Non!*

Et ils montèrent, montèrent. Et de nouveau se fit sentir l'odeur du feu. Et s'arrêta de nouveau aussi Mauiatalaga: *Enfant! Cette odeur de feu d'où vient-elle donc?* Et répondit Mauikisikisi: *Je n'en sais rien!* Et dit Mauiatalaga: *Peut-être que tu apportes-toi du feu!* Et alors regarda Mauiatalaga, et le feu fumait que portait Mauikisikisi, il le portait en cachette et à la dérobée². Et alors se précipita Mauiatalaga en colère: *Ce n'est qu'aujourd'hui que je vois un enfant malicieux et désobéissant³! Voilà qu'il apporte du feu pour le porter où? Et il éteignit le feu.*

¹ Les mauvais coups. — ² En le protégeant. — ³ Mot-à-mot: Mon voir par le coup un enfant qui est malicieux et désobéissant.

Pea na toki o hake, ka oku ikai ilo e Mauiatalaga, kuo tutia ae mahi e Mauikisikisi. Pea oku velape ia mai mut mo toho mai. Ka oku laupe e Mauiatalaga koe afipe ē, kuo ne tamatei, ka e osi; oku toho mai ae mahi e Mauikisikisi, oku moui aipe ae afi.

Pea na o hake, pea na au hake ki mamani. Pea alu leva a Mauiatalaga a toitoi, o vakai ae alu haka a Mauikisikisi, naa oku ai ha mea te ne o hake i Lolofonua.

Pea alu hake, alu hake a Mauikisikisi, pea sio mai a Mauiatalaga o pehe age sia: Ha tamasi koeni oku toe pauu kuo ne o mai ae afi ki Mamani! Pea kalaga leva a Mauiatalaga: To ha uha lolo! Pea to leva ae fau uha lolo.

Pea kalaga leva a Mauikisikisi foki ia o pehe: Hola kihe niu, hola kihe mei, hola kihe fau, hola kehe tou, hola kihe akau kotoape o Mamani.

Ko hono tupuaga ia oe afi, o iloi ai i mamani. Ka nae o hake ia e Mauikisikisi mei Lolofonua, kauhi ke gaohiaki ha mea ke tau kai, o fasiki ae umu, moe tunu; pea tau mamaaki, pea mumuaki ae sino oku mokosia, mo mahamahaki. He nae ikai ha afi i mamani; ka e kai matope ae mea kai o mamani. Ka koe talu ene o Mauikisikisi ene o hake ae afi mei Lolofonua o tau mamata ai ae hako, ko kitautoluni. Pea koia oku tolo ai ae afi ihe akaa. He nae fekau e Mauikisikisi ke hola ae afi o nofo ihe a kau kotoape.

Et ils montèrent ensuite, mais ne savait pas Mauiatalaga qu'avait allumé le *mahi* Mauikisikisi¹. Et brûlait par arrière le *mahi*, qu'il traînait. Mais croyait Mauiatalaga seulement le feu celui-là qu'il avait éteint; et cependant traînait le *mahi* Mauikisikisi, qui brûlait toujours.

Et ils montèrent, et ils arrivèrent sur terre. Et alla Mauiatalaga se cacher pour voir monter Mauikisikisi, de peur qu'il n'apportât quelque chose de Lolofonua.

Et montait, montait Mauikisikisi, et le vit Mauiatalaga et il dit: Quel enfant ici qui fait encore des malices²! il apporte le feu sur la terre! Et cria Mauiatalaga: Que tombe une pluie torrentielle! Et tomba une pluie torrentielle.

Et cria aussi Mauikisikisi en disant: Enfuie-toi dans le cocotier, enfuie-toi dans l'arbre à pain, enfuie-toi dans le *fau*, enfuie-toi dans le *tou*, enfuie-toi dans tous les arbres de la terre!

C'est l'origine-là du feu, et par là le connut la terre. Mais l'apporta Mauikisikisi de Lolofonua pour préparer avec les choses que nous mangerons qu'on fasse avec des cuisines, des *tunu*; pour nous éclairir avec, pour rechauffer avec le corps qui a froid et est malade. Car il n'y avait pas de feu sur terre; mais mangeait cru les choses de la terre. Mais depuis ce temps-ci de Mauikisikisi, son apporter le feu de Lolofonua, nous le voyons nous-ici, les descendants. Et voilà pourquoi on obtient du feu en frottant deux bois. Car dit Mauikisikisi que s'enfuie le feu pour rester dans tous les arbres.

¹ *Mahi* ceinture qui ne faisait que juste couvrir la nudité. — ² De mauvais coups.

3° Mauiatalaga repousse le firmament en haut de la terre.

Kae tupuaga ia oe afi ihe tala-tupua fakatoga.

Pea toki o hake a Mauiatalaga mo Mauikisikisi ki honau api ko Atalaga. Pea nofo ai, nofo ai a Mauiatalaga, pea hau ai leva ene eveeva oku totolo age ae fine motua, nae fai ane utuvai meihe vai ko Tofoa, hono higoa. Pea koe higoa oe fine motua nae utuvai, ko Tuilooa. Pea na fataulaki ihe hala mo Mauiatalaga.

Pea kole age a Maui: Fine motua! mai mua hoo utuvaina ke u esiu hoke. Pea tala mai ehe fine motua: E ikai! Pea toe kole age a Mauiatalaga: Mai foki, ke u inu hoke, ka u tokana ae lagini ke mooluga, ka ke haele tuu tonu. Pea toki o age leva ae vai. Pea pehe age ehe fine motua, ko Tuilooa, hono higoa: E Mauiatalaga! ko hoo mooni, te ke tekei ae lagi ke mamaope ko hoo tohipe? Pea tala mai a Mauiatalaga: Ouape ke u inu ka u tokei ae lagi, ke tuu lome hoo alu, ka e oua naa ke tololo: Pea inu, inu leva a Mauiatalaga. Pea osi ane inu, pea ne tekei leva ae lagi.

Pea pehe age e Mauiatalaga kihe fine motua: Fine motua: Fefe ē? Pea pehe age ehe fine motua: Toe taha hake. Pea toe tekei e Mauifoki o maoluga sii. Pea pehe age e Maui kia Tuilooa: Fine motua! fefe ē? Pea toe tala age: Toe tekei hake, ke lahi aupito o maoluga o mamao. Pea ai leva hono fuu tekei oe lagini e Maui o mamao ai levani.

Koe tupuaga ia oe va mamao a onamoni moe lagi, ko houo tekei e Maui ihe fekau ehe fine motua, ko

Voilà l'origine du feu selon la tradition tonguienne.

Et alors allèrent Mauiatalaga et Mauikisikisi à leur *api* Atalaga. Et restait, restait Mauiatalaga, et il s'en vint se promenant pendant que rampait vers lui une femme qui avait puisé de l'eau à la source de Tofoa, son nom. Et le nom de la femme qui avait puisé l'eau, Tuilooa. Et elle se rencontra au chemin avec Mauiatalaga.

Et demanda Maui: Femme! donne-moi ton eau que tu as puisée, que je la boive. Et répondit la femme: Non! Et de nouveau demanda Mauiatalaga: Donne-la moi que je boive, et je repousse le firmament (ciel) qu'il soit en haut, et que tu marches droit. Et elle donna alors l'eau. Et dit la femme, Tuilooa, son nom: Mauiatalaga! Vraiment¹ tu repousses le firmament, ou me mens-tu²? Et répondit Mauiatalaga: Attends un peu que je boive, et je repousserai le ciel enfin que droite soit la marche, et que tu plus ne rampes. Et but, but Mauiatalaga. Et après son boire, il repoussa le ciel.

Et dit Mauiatalaga à la femme: Femme! Comment ceci³? Et répondit la femme: Encore plus haut! Et de nouveau repoussa Maui, et il fut un peu plus haut. Et dit Maui à Tuilooa: Femme! Comment ceci? Et de nouveau elle dit: Repousse encore en haut, que bien grandement élevé soit et éloigné. Et donna un fort repoussement du ciel Maui, et éloigné fut tel qu'il est à présent.

C'est l'origine là de la grande séparation de la terre du ciel, son repoussement par Maui à l'ordre de

¹ C'est la vérité. — ² Littéralement = ou ton mensonge? — ³ Est-ce assez?

Tuiloa. Aeni ou tau toki haele tuu tonu ni ki olugani. Ka naa tau totolope o hage koe ala ae kuli moe puaka moe manu kehekehe oku totolo.

la femme, Tuiloa son nom. Voici que nous marchons seulement droit et levé en haut. Mais nous rampions comme vont les chiens et le cochons et toutes les bêtes qui rampent.

4° Mauiatalaga et Mauikisikisi tuent des bêtes et des plantes féroces.

Pea koe koga fonua koia nae tekei ai ae lagi, oku higoa ae hala ko Tekena-i-lagi, koeuhi he noe tekai ai ae lagi.

Et l'endroit où fut repoussé le ciel, est nommé le chemin à cet endroit *Tekena-i-lagi*, parce que là fut repoussé le ciel.

Pea nofo ai, nofo ai a Mauiatalaga mo Mauikisikisi. Pea na fanogo ai, kuo lahi ae gaohi mea fekai, ae manu kehekehe nae fekai, moe akau kehekehe nae fekai foki! Pea na alea ai leva a Mauiatalaga mo Mauikisikisi o na pehe ekinaua: Ta o mua o kumi ae gaohi mea oku lau oku fekaini, ae gaohi manu, moe gaohi akau. He kuo lahi ae kakai kuo mate he enau kai.

Et restaient, restaient Mauiatalaga et Mauikisikisi. Et ils entendirent qu'il y avait beaucoup de chiens voraces, diverses bêtes étaient voraces, et diverses plantes aussi étaient carnassières. Et s'entretinrent Mauiatalaga et Mauikisikisi en se disant: Allons donc chercher les diverses objets qu'on dit voraces, les bêtes et les plantes. Car bien des personnes périssent par leur dévorer elles.

Pea na o heke leva ki Vavau, kihe fonua ko Haalaufuli hono higoa koe potu fonua o Vavau, pea moe hoga fonua ko Taanea, hono higoa. Pea koe potu koia nae nofo ai ae kuma nae fekai, nae keli ai hono tafu.

Et ils allèrent à Vavau, au pays de Haalaufuli son nom, c'est une partie de Vavau, avec le pays du Taanea, son nom. Et cet endroit là demeurerait un rat féroce, qui y avait creusé son trou¹.

Pea na o atu leva kisinau a Maui mo Maui, oku aveeva ae kuma ihe gutuana o hono tafu. Pea sio mai leva ae kuma, pea oho mai leva kia Maui mo Maui. Pea na tai leva, pea hola leva ae kuma. Ka oku lau ape ehe kuma ko ha ogo tagata noope o hage koe kakai oku ne fakapogi mo ne kai; ka ikai te ne ilo oku o age a Maui mo Maui, koe ogo tagata maloki akinaua, ko hono tamatei. Pea kuo toki hola ae kuma ki hono tafu, he kuo manavahe, he kuo pehe eia: Koe ogo tagatani ape te na tamatei au.

Et ils y allèrent les deux, Maui et Maui, se promenait le rat au bord du trou de sa tanière. Et les vit le rat et se précipita sur Maui et Maui. Et ils le frappèrent, et s'enfuit le rat. Mais se disait peut-être le rat deux hommes ordinaires eux, comme les gens qu'il tuait et mangeait; mais ne savait pas que venaient Maui et Maui, deux hommes vigoureux eux, pour le tuer. Et alors s'enfuit le rat dans sa tanière, car il craignait, car il se disait peut-être: Ces deux hommes-ci me tueront peut-être.

Pea pehe age e Mauiatalaga kia Mauikisikisi: Hau mua ke ta keli

Et dit Mauiatalaga à Mauikisikisi: Viens que nous creusions la tanière

¹ Sa tanière.

ae tafu oe kumani, ke ta mau ke tamatei: He koeni kuo ikai ha kakaï e kei moui ihe potu fonuani hono kai ehe kumani. Pea pehe mai leva e Mauikisikisi: Oku lelei! Ke ta keli. Pea na keli leva. Pea toe sii kihe mui-ana, oku nofo ai ae kuma, pehe pehe age leva e Mauiatalaga: Mauikisikisi! hau o keli age, ka u alu o talia mei hono mui-ana, naa hola hake i hono fakamanava. Pea tala age leva e Mauikisikisi kia Mauiatalaga: Hau koe o keli, ka u alu atu au, ke u talia mei hono fakamanava, naa hola hake ae kumani. Pea pehe age leva e Mauiatalaga, kuo ita io o pehe age: O ke tali fefei? naa hola ae kumani, pea te ne kai koe! Pea talaaga e Mauikisikisi: Te u taliape o tamatei. Pea pehe age e Mauiatalaga: He tamasii talikelo!

Koe tupuaga ia oe lea oku pehe i mamani: Koe tamasii talikelo! Ka koe tupu ihe gaohi o Maui mo Maui ae kuma nae fekai. Pea alu leva a Mauikisikisi o ne tali meihe fakamanava ae kuma meihe mui-ana, ka e keli age ene tamai ihe gutu ana oe tafu oe kuma. Pea hola hake leva oe kuma i hono manava, pea puke leva e Mauikisikisi o kuku hono kia. Pea tamatei leva ae manu fekai koia, pea mate ia.

Pea na omi o nofo i hona fonua, ko Haafuluhao, koia oku higoa ko koloa, ae fonua koia. Pea ogo age kiate kinua kia Maui mo Maui oku fekai ae moa ihe fonua ko Eua, pea moe manu koe moko nae fekai i Eua, pea moe akau koe hiapo, hono higoa, pea moe akau koe toto-i-eitu, hono higoa.

de ce rat, que nous le prenions, que nous le tuions. Car voici, plus personne n'est vivant dans cette partie du pays, les dévorer ce rat-ci. Et répondit Mauikisikisi: C'est bien! Creusons. Et il creusèrent. Et restait peu de chose [à creuser] vers le fond de la tanière où restait le rat, et dit Mauiatalaga: Mauikisikisi, viens creuser que j'aie attendre vers le bout du trou, de peur que ne s'échappe [le rat] par l'ouverture du trou. Et répondit Mauikisikisi à Mauiatalaga: Viens toi creuser, que j'aie là moi, que je le reçoive par l'ouverture, de peur que ne s'échappe ce rat-ci. Et répondit Mauiatalaga en colère en disant: Tu l'attendras comment¹? De peur qu'il ne s'échappe ce rat-ci, et ne te dévore! Et répondit Mauikisikisi: Je le recevrai et le tuerai. Et repliqua Mauiatalaga: Quel enfant *talikelo*²!

C'est l'origine du mot qui dit sur terre: C'est un enfant menteur! Mais il a sa source dans le travail de Maui et Maui pour tuer le rat féroce. Et s'en fut Mauikisikisi pour attendre le rat au trou au bout de la tanière. Et s'échappa le rat par le trou, et le saisit Mauikisikisi et l'étrangla par le cou. Et il tua ensuite cet animal féroce, et il mourut.

Et ils vinrent demeurer dans leur pays, à Haafuluhao, ce pays-ci nom Koloa. Et ils entendirent eux deux, Maui et Maui, qu'il y a une poule³ féroce au pays d'Eua et avec un animal, le *moko*⁴, qui est féroce, à Eua, et avec l'arbre le *hiapo*, et avec l'arbre le *toto-i-eitu*⁵.

¹ = Comment serais-tu capable de le recevoir? — ² Actuellement l'expression signifie «répondre par un mensonge». Le sens serait donc: Quel enfant menteur! Jamais tu ne pourras assommer le rat! — ³ *Moa* actuellement se dit de la poule. — ⁴ Espèce de lézard. — ⁵ Sang des dieux.

Pea omai leva a Maui mo Maui, he ena fanogo kihe gaohi mea nae fekai ihe fonua koia, ko Eua. Pea na omi leva o tamatei ae manu koe Moko, pea mate ia. Pea na hake leva o kumi ae akau nae fekai, koe tutu hono higoa. Pea na ha atu leva, pea gaofa mai ae uluulu oe tutu nae fekai, he koe akau koia, ko hono higoa koe Hiapo; pea gaofe leva ke ūi iate kinaua. Pea ala mai leva a Mauikisikisi o puke ae uluulu oe hiapo, o ne taaki leva, o fesi-fesi. Pea mate ai ae akau fekai koia.

Pea na o hake leva hona fonoga, o na o o kumi ae Moa nai fekai. Pea na tutuu leva o sio atu kihe fuu moa oku tuu mai. Oku sii ae fuu fale, ka oku tuu mai oku talaupe ae moa moe fuu mouga.

Pea pehe age leva a Mauiatalaga ki hono foha ko Mauikisikisi: Alu o fakahēhē mai, ka u talia, ke u tologia. Pea pehe age leva e Mauikisikisi kihe ene tamai: Ala, ala, koe o fakahēhē ae moa ka u tologia. Pea pehe age leva e Mauiatalaga kia Mauikisikisi: Tamasii koeni! e kinau fau, te ke tologi fafei e koe? Pea pehe age leva a Mauikisikisi: Ala! nofope koe, ka e oua mua ke u tologia e au ae moani.

Ka kuo tuupe ae moa o sio mai, he kuo ne iloi a Mauiatalaga mo Mauikisikisi. Pea kuo talaupe mo unuunu age kiate kinaua, ko hona kati. Pea too hake leva ae fuu maka e Mauikisikisi. Pea too ae fuu maka e ua e Mauiatalaga. Oku na takuia ae fuu maka oku na too, koe mea

Et vinrent ensuite Maui et Maui, leur voyage vers ces divers êtres féroces de ce pays, d'Eua. Et ils vinrent et tuèrent l'animal le *moko*, et il périt. Et ils montèrent [à terre] pour chercher l'arbre carnassier, le *tutu*¹ son nom. Et ils s'approchaient, et sa pliée la tête du *tutu* carnassier, car cet arbre-là a nom aussi *hiapo*, et il replia pour les mordre eux deux. Et étendit la main Mauikisikisi et saisit la tête du *hiapo*, et l'arracha et le brisa en morceaux. Et ainsi périt cet arbre-là.

Et ils montèrent, leur voyage pour aller chercher la *Moa* féroce. Et ils s'arrêtèrent pour voir devant eux l'énorme *moa* qui se dressait. Cette maison est plus petite, mais elle se dressait², la *moa*, semblable à une grosse montagne³.

Et dit Mauiatalaga à son fils Mauikisiki: Va chasser ici [la *moa*] que je l'attende; que je tire dessus. Et répondit Mauikisikisi à son père: Père, vas-toi chasser la *moa* que je tire dessus. Et repliqua Mauiatalaga à Mauikisikisi: Enfant que voici! Quel désobéissant! tu la tireras comment? Et repliqua Mauikisikisi: Père, reste tranquille, mais attends que je tire sur cette poule-ci.

Et la moule se dressait et les regardait, car elle avait vu Mauiatalaga et Mauikisikisi. Et elle grattait et s'approchait d'eux pour les dévorer. Et souleva une grosse pierre Mauikisikisi. Et souleva deux grosses pierres Mauiatalaga. Tous les deux avaient deux grosses pierres⁴ qu'ils

¹ Le *tutu* est l'écorce du *hiapo*, l'un se dit un peu pour l'autre. — ² Devant eux. —

³ Serait-ce un souvenir des *Moa* de la Nouvelle Zélande, espèce d'énormes *Dinormis* dont on y retrouve les vestiges!? Et alors d'où les Tonguiennes tiendraient-ils cette connaissance? — ⁴ Chacun avait deux pierres.

tologi oe maa fekai. Pea nau fea-fiaki akinaua moe moa.

Pea tala age e Mauiatalaga: Tamasii! oua ke u tologia ae moa, naa hola hao tolo, pea kai kitaua ehe moani. Pea pehe age leva a Mauikisikisi: Oua, ala, ke u tologia. Pea ai leva ae fuu maka o Mauikisikisi. Pea hala, kuo ikai lave ihe mea. Pea puna leva ae moa o hola, he kuo ma navahe ihe fuu maka, he kuo hali mamahi iate ia ae fuu maka. Pea puna leva meihe fonua ko Eua, o puna mai kihe fonua ko Toga. Pea toe too hake e Mauikisikisi ae fuu maka e taha o ne toe tologaki ae moa. Pea hau leva ia o lave i hono alaga mo hono kapakau, o lai lai mo fakatoufasi hono alaga mo hono kapakau. Pea to ai leva ae moa i loto tahi, ko kuo ikai au ane puna ki Toga.

Pea talu ai leva ene kakau fakapotutehaaki hono vae e taha mo hono kapakau e taha. He kuo mate hono potu e taha aia kuo lave ai ae lisi. Pea kâpâ mai, kâpâ mai, pea tuuta mei kihe fonua ko Toga o mate ihe oneone i matatahi; koe mate i hono tologi. Pea tuu aipe a Mauiatalaga mo Mauikisikisi, o na hoko tolo aipe ki Toga, koe tologi ae moa ka e osi kuo mate ae moa ia, ka oku laupei o to mai ki Toga o moui, ka e osi kuo mate.

Pea nae kâpâ hake ae moa, pea koia oku higoa ai ae galu ihe liku oe fonua ko Toloa. Koia nae to mai ki ai ae moa. Pea ko hono potu oe

tenaient, leurs armes pour tirer sur la *moa* féroce. Et ils s'approchaient de la *moa*.

Et dit Mauiatalaga: Enfant! attends que je tire la poule, de peur que soit manqué ton coup¹, et ne nous mange cette *moa*. Et replica Mauikisikisi: Père, attends que je tire dessus. Et lança une grosse pierre Mauikisikisi. Et il manqua, il n'atteignit pas la *moa*. Et s'envola ensuite la *moa*, car elle eut peur de la grosse pierre, car elle avait glissé péniblement² par elle la grosse pierre. Et elle s'envola du pays d'Eua pour voler vers le pays de Tonga. Et souleva de nouveau Mauikisikisi une autre grosse pierre, et tira avec elle de nouveau sur la *moa*. Et elle vint atteindre le haut de la jambe et l'aile, et broya et brisa le deux, la jambe et l'aile. Et de là tomba la *moa* dans le milieu de la mer, mais son vol n'atteignit pas Tonga.

Et depuis son nager d'un seul côté avec un pied et une aile. Car était mort un de ses côtés, celui qu'avait touché la pierre. Et elle s'étendait vers³, elle s'étendait vers [Tonga] et aborda au pays de Tonga pour mourir sur le sable⁴ au bord de la mer; elle mourut du coup de pierre. Et se lassaient toujours Mauiatalaga et Mauikisikisi [à Eua] et ils continuaient à lancer des pierres vers Tonga, leur jeter des pierres à la *moa*, et cependant était morte la *moa*, mais ils se disaient, elle a atteint Tonga vivante, et cependant elle était morte.

Et avait abordé la *moa*, et voilà pourquoi est appelé le brisant⁵ au liku de ces pays, Toloa. Voilà où était tombé la *moa*. Et le côté de

¹ Tu ne manques ton coup. — ² Douloureusement. — ³ Faisait des efforts. — ⁴ La grève. — ⁵ La lame du brisant.

moa nae moui, o ikai fasi, koia naa ne kāpāaki mai ki uta. Pea koia oku fasi aipe ae potu galu koia, ka e mate ae potu galu e taha. Ko hono potu e taha oe moa nae moui, koia oku fasi, ka ko hono potu e taha nae lailai o mate, pea koia oku mate ai ae potu galu o taha, ikai ke fasi. Pea koia oku higoa ai ae galu koia oku tuu ihe liku oe fonua, ko hono higoa ko Toloa. Koia oku mate ai ae moa nae fakai ihe fonua ko Eua. Pea ko hono tae ona ena oe moa, koia oku mougaaki ehe fonua ko Eua, ae tae oe moa nae fekai.

Pea na nofo ai i Eua a Maui mo Maui, o na ui ae kakai nae nofo ihe vao o hola o toi ihe ana moe gaohi potu nae hagatamaki, o na ui ke nau hau. Pea toki hau ae kakai nae toi. Pea tala age leva ekinaua e Maui mo Maui: Mou omi o nofo i homou fonua o goue mo gaohi ke lelei, ka e oua te mou taka vao aipe mo nofo ana. He koeni oku ma omai, koe kumi ae mea fekai kotoape ke tamatei. Ka mou fiamalie ae kakai oe fonua! Pea koeni kuo ma tamatei ae Moko, nae fekai i homou fonuani. Pea kuo ma tamatei ae akau fekai koe Hiapo moe Toto-i-eitu, hono higoa. Pea koeni kuo ma tamatei foki ae moa, pea kuo alu o hola o mate ihe fonua ko Toga.

Pea nau toki hau ae kakai oe fonua, ko Eua meihe vao moe ana kehekehe o nau toki laga fale mo goue ihe ene mate ae gaohi mea nae fekai ihe fonua ko Eua.

la poule qui était vivant et pas brisé, avec celui-là elle atteignit le rivage. Et voilà pourquoi le côté (bout) de la vague se brise (est brisé) toujours, mais est mort l'autre côté (bout) de la vague. Un des côtés de la *moa* était vivant, c'est celui qui brise, mais un de ses côtés était broyé, c'est celui qui ne brise pas, la vague y est morte. Et voilà pourquoi la vague qui se trouve au *liku*¹ du pays, s'appelle Toloa de son nom. C'est qu'est péri la *moa* qui était féroce dans le pays d'Eua. Et la fiente de la *moa*, là voilà, c'est elle qui cause les montagnes du pays d'Eua, la fiente de la *moa* qui était féroce.

Et ils restèrent par suite à Eua, Maui et Maui, pour rappeler² les gens qui restaient dans les bois en fuite, s'y cachant dans les cavernes et les endroits abrupts, pour les rappeler qu'ils revinssent. Et revinrent les gens qui se cachaient. Et leur dit Maui et Maui: Venez, habitez votre pays, le planter et le soigner bien; mais ne restez plus dans les bois, ne demeurez plus dans les cavernes. Car voici nous sommes venus rechercher tout objet vorace et l'exterminer. Soyez tranquilles gens tu pays! Et voici nous avons tué le *Moko* vorace de votre pays-ci. Nous avons exterminé l'arbre vorace, le *Hiapo* et le *Toto-i-eitu*, son nom. Et voici nous avons exterminé aussi la *moa*, et elle s'est enfuie, mourut au pays de Tonga.

Et alors vinrent les gens du pays d'Eua du bois et des cavernes pour construire des maisons et planter, car étaient exterminés les divers objets qui étaient féroces au pays d'Eua.

(A suivre.)

¹ Derrière de l'île, peu abordable. — ² Convoquer, rassembler.

Elementare Wortschöpfung.

Von Univ.-Prof. Dr. WILHELM OEHL, Freiburg (Schweiz).

(Fortsetzung.)

Anhang I: Palatalisierungen.

Ein besonderer Fall des Typenverlustes ist die Palatalisierung der Guttural-Charakteristik vor hellen Vokalen:

$k\ddot{o} > \ddot{c}o$, $k\ddot{a} > \ddot{c}a$, $ke > \ddot{c}e$, $k\ddot{u} > \ddot{c}u$, $ki > \ddot{c}i$, etc.

In einzelnen Fällen läßt sich diese Palatalisierung von Wörtern für „husten“ mit Sicherheit oder mit großer Wahrscheinlichkeit feststellen. Ganz sicher ist der Fall von englisch *chincough* „Keuchhusten“ (gesprochen *čĩnköf*), das noch das nichtpalatalisierte dialektische *kinkcough* neben sich hat und mit englisch-dialektischem *kink* „husten“ zusammengesetzt ist. Nächstverwandt sind die Formen:

Holländisch *kinkhoest* = mittelniederdeutsch *kinkhōste* = holsteinisch *kinkhōsten* „Keuchhusten“, ferner ohne Nasal schwedisch *kikhosta* = dänisch *kighoste*. (Diese Formen wären noch hinzuzufügen am Ende des § 1, unter englisch-dialektisch *kĩnk*.)

Klar ist auch der Fall von wotisch *čohä* „trockener Husten“, *čohin* „husten“; hier entsprechen in den übrigen uralischen Sprachen Formen ohne Palatalisierung:

Finnisch *kähü*, *kähö*, *köhä* „trockener Husten“ = estnisch *köhi* „Husten“ = magyarisch *köh*, *käh* „H.“, — ebenso wie wotisch *čihun* sieden = finnisch *kiehun*, wotisch *čütü* Schwager = finnisch *kütü*, wotisch *čedrān* spinnen = finnisch *keträ* etc. — Ferner sind wohl die Kaschmir-Formen *tsās*, *tsāns*, *sās*, *sāns* „Husten“ eine neuindische Palatalisierung von *kās[atē]* „er hustet“. — Endlich ist für arabisch *ḡašira* „laboravit tussi“ $\ddot{g} < g$ anzusetzen, falls das Wort nicht relativ jung ist.

Nach diesen Formen ist es theoretisch zulässig, auch für andere *č*-, *ts*- und *s*-Formen die Möglichkeit eines ursprünglichen Gutturals zu erwägen. So ist Kanauri *tsū* „Husten“ möglicherweise aus ursprünglichem **kū*- oder **kū*-palatalisiert. Um das näher zu bestimmen, müßte man den allgemeinen Lautstand dieser tibetischen Sprache genauer prüfen. Ohne genaue sprachvergleichende Einzeluntersuchung läßt sich die Palatalisierung eines ursprünglichen Gutturals nur vermuten. Mit welcher Vorsicht hier zu urteilen ist, zeigt z. B. die französisch-dialektische (Jura) Form *tsĩ* „husten“: da wäre man wohl versucht, eine nichtpalatalisierte Urform **ki*- oder ähnlich anzunehmen, um so mehr, da das Französische ja eine große Palatalisierung durchgemacht hat; tatsächlich aber kommt neben diesem *tsĩ* auch die vollere Form *tūsĩ* vor, die natürlich auf lateinisch *tussire* zurückgeht. — Und so will dieser Abschnitt bloß ein tastender Versuch sein, wie man vielleicht einige verlorene, d. h. palatalisierte Gutturalschallwörter für „husten“ rekonstruieren könnte.

d) Sudan.

1. Bambara *suassua* (und *sogosogo*) Husten.

e) Hamitisch.

3. Sauakin *šiš* husten. — Bedauje *ešiš* h; *še'iš* H.

f) Semitisch.

Arabisch *sarala* „er hustete“, *suāl* Husten = syrisch *šorōlō* hustend, *šālō* der Husten. Nach einer Angabe in der „Orient. Literaturzeitung“, 1918, Heft 3/4, S. 71, sind die Formen entlehnt aus babylonisch *suālu* Husten. — Arabisch *ḡašira* „laboravit tussi“.

h) Uralisch.

Wotisch *čohä* „trockener Husten“; siehe oben!

n) Tibeto-Birmanisch.

1. Kanauri *tsū* Husten.

o) Siamo-Chinesisch.

U) Moso *č'ö** husten = Lolo *ts'ö**.

s) Austronesisch.

2. Mafoor *ses* husten.

t) Papua.

Gaima *asea* husten.

v) Südamerika.

36. Betoya: Tujuka *tsaxti/rigi* husten = Tukano (*t)sātise* = Uaikana *satirone* = Ualana *satire* = Uanana *sa'ti/ra**), aber Bará *haxti/like* h. Hier fragt es sich, ob das Anlaut-*h* der letzten Form Sonderentwicklung aus dem sonstigen *s* ist (also etwa: **kaxti* > *saxti* > *haxti*) oder ob es eine nichtpalatalisierte Sonderentwicklung mit direktem Übergang *k* > *h* (also: **kaxti* > *haxti*) ist. Doch das ist natürlich ganz unsicherer Boden.

w) Nordamerika.

18. Irokesisch: Huronisch *-/saata/-* husten.

20. Dakota: Ofo *ašošo* h.

x) Indogermanisch.

1. Kaschmir *tsās, sās, tsāns, sāns* Husten; vgl. oben!

2. Neupersisch *surfe* H.; *surffiden* h. = *sufliden*; der Anlaut *su-* kann lautgesetzlich aus vorarischem **ku-* entstanden sein.

11. Englisch *chincough* Keuchhusten; vgl. oben!

Anhang II: Lateinisch *tussis* „Husten“.

Unter allen bisher behandelten Wörtern für „husten“ steht das lateinische *tussis* auffällig vereinzelt da, ohne jede Spur einer Guttural-Charakteristik. Und die Verbreitung dieser absonderlichen Bildung ist vielleicht größer als die irgendeines der bisher genannten Wörter: es ist das allein herrschende Erbwort in allen romanischen Sprachen in Europa und gilt in den gewaltigen Gebieten des spanischen, portugiesischen und französischen Amerika. Die romanischen Formen sind folgende:

Rumänisch *tuse* Husten = italienisch, portugiesisch *tosse* = campidanisch (Sardinien) *tussi* = engadinisch *tuoss* = friaulisch, provenzalisch, katalanisch, spanisch *tos* = französisch *toux*.

Bemerkenswert ist das Kompositum **ex/tussire* „aushusten“, das im kalabresischen *stussire, stussare, stüssere* fortlebt und entlehnt wurde ins Baskische als *estu, estul* „Husten“, wovon neuerdings in Südfrankreich das dialektische *estouši* „Husten“ entlehnt ist.

Es ist von vorneherein nicht wahrscheinlich, daß *tussis* sozusagen das einzige¹ Hustenwort ohne Lautmalerei sein sollte. Nach dem im § 1 Ge-

¹ Ganz sporadisch finden sich allerdings etliche Wörter für „Husten“, an deren jetziger Lautform jeder onomatopöische Deutungsversuch scheitert: im Berberischen Senaga *temšediš* Husten (von $\sqrt{mšd}$); im Semitischen Mehri *zābēt* Husten; im Maja-Sprachstamme Ischil *on* Husten. Vielleicht gehört auch von den in Anhang I genannten Palatalformen einiges hieher. Von diesen Formen gilt, was TH. CURTI, Die Entstehung der Sprache durch Nachahmung des Schalles, S. 13, sagt: „Es ist nicht zu verkennen, daß gar viele Wurzelwörter, welche wir nicht

sagten sind wir berechtigt, auch hier nach irgendeiner Art Lautsymbolik zu suchen. Wir dürfen dies um so eher, da auch schon Frühere dergleichen versuchten. Daß *tussis* „schallnachahmend“ sein könnte, wird von WALDE in seinem Et. Wb. wenigstens als Möglichkeit erwähnt: nämlich daß es „vielleicht“ zu litauisch *tatūti* „tuten“, gotisch *thuthaurn* „Tuthorn“ usw. zu stellen sei. Auch M. GRAMMONT (*Onomatopées et mots expressifs*, in „Revue des langues romanes“ XLIV [1901], S. 110) behandelt unser Wort als Lautmalerei: „Latin *tussis*, français *toux* peignent un bruit sourd commençant par une explosion brusque.“ Und ebenda S. 116: „De l'h aspiré nous n'avons pas grand'chose à dire. On saisira bien sa valeur si l'on compare all. *husten* à fr. *tousser*; tandis que dans ce dernier mot la voyelle sombre est précédée d'une explosion dentale, dans le mot allemand elle l'est d'un souffle qui sort librement de la gorge, la bouche n'étant plus occludée nulle part au moment où commence la toux. Nous retrouvons à l'h la même valeur dans all. *hauch* ‚souffle‘.“ — Von einer anderen Seite kommt R. BRANDSTETTER zu dieser Auffassung: „Für die Tätigkeit des Schlagens, Tickens und Stampfens existieren in den verschiedenen indonesischen Idiomen die Interjektionen *tuk* oder *duk* oder *puk* oder *bug*. Von diesen Interjektionen ist nun eine große Zahl von Grundwörtern abgeleitet, deren Bedeutung beim Grundbegriff „Schlagen u. ä.“ bleibt oder durch Übertragung sich davon entfernt.

Beispiele: Karo *tuktuk* „klopfen“; Gayo *tumbuk* „schlagen“; Malayisch *tumbu'* „stampfen“; Altjavanisch *gēbug* „schlagen“; Karo *batuk* „Husten“ etc.“ (Die Lauterscheinungen in den indonesischen Sprachen, S. 97.)

Das deckt sich völlig mit dem, was wir oben im § 1, S. 624, ausgeführt haben: Die Universal-Onomatopöie *tuk* dient zugleich für den Laut des Schlagens und für den Laut des Hustens, ganz ähnlich wie die oben genannten Formen englisch *hack* und schweizerisch *Becker*. Hiezu stimmt durchaus auch die Etymologie, die WALDE im Et. Wb. im Anschluß an BRUGMANN für *tussis* bevorzugt: „zu *tundo*; Husten = Stoßen“; denn lateinisch *tundere* „stoßen“, von der indogermanischen Wurzel **tud* = altindisch *tud[ati]* „stößt“, ist gleich zahllosen gleichbedeutenden Wörtern schallmalend. Es würde also auch nach der Etymologie von BRUGMANN und WALDE das lateinische *tussis* letzten Endes auf einer Lautmalerei beruhen. (Der lautmalende Charakter der Wörter für „klopfen, schlagen, stoßen, pochen etc.“ ist durch eine unübersehbare Masse von Belegen gesichert; es sind überall die Schallsilben *puk*, *kup*, *tuk*, *tup* u. dgl.; vgl. kurz vorher BRANDSTETTER!).

Nach all dem entbehrt wohl die folgende Tabelle nicht einer gewissen Wahrscheinlichkeit.

d) Sudan.

- | | |
|--------------------------------|---|
| 1. Mandingo <i>toto</i> husten | 2. Maba <i>tulda</i> H. |
| Mende <i>tohe</i> h. | Hausa <i>tóariŋ</i> - h.; <i>toaria</i> H.; <i>tarli</i> H. |
| A-Gobbu <i>tókkò</i> H. | Songai <i>tókkoto</i> h. (aber <i>kotókoto</i> H.) |
| | 3. Nubisch <i>toske</i> , <i>tuske</i> h. |

mehr dafür halten, onomatopoetische, ursprünglich einen Schall bezeichnende gewesen sein können.“ Und ebenda, S. 20, lesen wir: „Dergestalt sollte klar geworden sein, warum wir in den Wörtern, auch wenn man dieselben auf jene Bestandteile zurückführt, welche die Philologen Wurzeln nennen, ein onomatopoetisches Element oft nicht mehr zu ermitteln vermögen.“ Wir werden noch auf diesen Punkt zurückkommen.

e) Hamitisch.

1. Uarsenis *tusu* husten
Ghat *tusu* h.

Beni Snus *tāsu* h.
Tuareg *tusu[er „ich] huste“*

Diese Verbalformen sind zu unterscheiden von dem in § 1, S. 607 genannten ähnlichen Substantivum Uargla *t]usu[t* Husten, wo das *t* das Präfix und Suffix des Femininums ist:

Schenua *husuṣ* (*husuth*) Husten, Ghat *tesut* H. (aber Ghat *tusu* h.).

In welchem Verhältnis stehen die eben angeführten Verbalformen *tusu* zu Schenua, Taschelhit etc. *usu*? Welcher Anlaut ist der ältere? Nach der mündlichen Angabe eines Suawa-Berbers lautet im Suawa das Verbum *tsussu* h. und das Substantivum *ṣussuṣ* H. (< *tussut), — also ähnlich den beiden Formen des Ghat. — Ist vielleicht nubisch *tuske* h. hamitischer Herkunft?

q) Andamanesisch.

Önge *uḍuḥbe* husten; *Vūdu*; Bia *ōdag[da* H.¹

¹ Aber Bodschigjab *kutak* H.

r) Austroasiatisch.

4. Sakai-Semang *čittor* Husten (mit Präfix?).

s) Austronesisch.

1. *Vtūk*: Gajo *a]tuk* husten
Karo *ba]tuk* H.
Malayisch, Sasakiſch *ba]tuk* h.
Maduresisch *bq/to'* H.; *abq/to'* h.

2. U) Utanata (Neu-Guinea) *utai* h.

v) Südamerika.

29. Ketschua *thokx[ai]* husten
36. Betoja. Kueretu *otantá* h.
Jahuna *tetélika* h.
Jupua *textéj* h.

37. Arowak *tunnuli* H.
38. Karabisch. Hianakoto *totó[-* h.
Uajana *tohtoto tikaye* h.
39. Tschibtscha. Bribri *to* H.

Man hat für Bribri *to* an Entlehnung aus spanisch *tos* Husten gedacht. Aber das ist äußerst unwahrscheinlich, denn erstens wird das Wort „Husten“ sehr selten aus einer fremden Sprache entlehnt, wie wir in § 1, S. 615, gesehen haben, und zweitens müßte man dann doch wohl auch Mandingo *toto* aus dem Spanischen herleiten, während doch die Spanier zu den Mandingo (im Quellgebiet des Niger) kaum je Beziehungen hatten. Vielmehr machen doch Bribri *to*, Hianakoto *totó[-* und Mandingo *toto* den Eindruck einer elementaren Parallele. Oder sollte es bloß ein Spiel des Zufalls sein? Eine *to*-Form kann ja ganz wohl in Einzelfällen sekundär aus einem *ko*-Typus entstanden sein. Das ist z. B. für Luji *tokola* „tousser, rärer“ so gut wie sicher, da es wohl aus Urbantu **kokola* stammt. Aber diesen oder ähnlichen Lautwandel für alle *to*-Formen anzunehmen, geht nicht an, da indonesisch *Vtūk* offenbar eine primäre Bildung ist. Und dieses indonesische *tuk* hat in Ketschua *thokx[ai]*, Ischil *tsoxnobe* „husten“ und A-Gobbu *tökkö* stützende Parallelen, von denen in § 3 noch zu reden sein wird. Bei aller Unsicherheit dieser Frage ist es also vielleicht doch am wahrscheinlichsten, daß diese *to*- und *tok*-Formen eine (freilich nicht ganz glückliche) Lautmalerei sein sollen. Für die indonesischen *tuk*-Formen ist es jedenfalls sicher. Schließlich sind auch norwegisch-dialektisch

und schwedisch-dialektisch *tissa* „kichern“ lautmalend, obwohl der *t*-Anlaut auffällig gegen das viel treffendere Schallwort deutsch *kichern* absticht. Dasselbe gilt von englisch *titter* „kichern“ gegenüber gleichbedeutendem *giggle*. In *tissa* und *titter* ist hauptsächlich der helle Vokal *i* lautmalend, ebenso wie in jenen *to*- und *tu*-Formen die dumpfen Vokale *o* und *u* das Hustengeräusch nachahmen. (Sekundär konnte dieses *u* dann freilich über *o* zu *a* werden, wie wir an modenesisch *tass* „Husten“ < italienisch *tosse* sehen.) Endlich sei noch auf die Bantuform Fang *doughe*^{*}) „Kuckuck“ hingewiesen, das doch sicher lautmalend ist und doch statt des so allgemeinen *ku*-Anlautes einen *tu*-Anlaut zeigt — ähnlich wie Mandschu *čoko* ‘Huhn, Hahn’ und koibal-karagassisch *tākāk* ‘Huhn, Hahn’, die statt des in diesem Tierschreiworte allgemein üblichen Gutturalanlautes Dentalanlaut haben.

Lateinisch *tussis* fände natürlich in den berberischen *tusu*-Formen seine ähnlichste Parallele. Aber dennoch ist Vorsicht geboten. Denn einerseits ist das Verhältnis der berberischen *tusu*- und *usu*-Formen unklar, und andererseits wissen wir von der Vorgeschichte des lateinischen Wortes gar nichts. Ist es ein indogermanisches Erbwort, etwa im Sinne jener BRUGMANN-WALDE’schen Ableitung von *tundere* „stoßen“? Oder ist es erst eine jüngere italische Neuschöpfung? Oder ist es etwa gar ein Lehnwort aus dem Etruskischen? Eine solche Entlehnung ist zwar, wie schon gesagt, nicht wahrscheinlich, aber bei dem jahrhundertelangen starken Einfluß Etruriens auf die römische Gesamtkultur nicht undenkbar, man denke an polnisch *koklusz* < französisch *coqueluche*!

Zum Schlusse noch eine Frage! Ein galizisch-armenischer Student nannte dem Verfasser mündlich die armenische Form *thössfel* „husten“. Dagegen versicherte ein aus Armenien selbst stammender Armenier, der Konstantinopeler Minister Os Kan, es gebe im Armenischen nur das Wort *hazal* „husten“. Ist etwa jenes *thössfel* eine galizisch-armenische Neubildung?

Nun aber wollen wir diesen sehr schwankenden Boden verlassen und wieder das sichere Gebiet der offenkundigen Guttural-Onomatopöien betreten.

§ 2. Kotzen¹; Rülpsen.

Die Begriffe und Wörter „Rülpsen“, „Kotzen“ bezeichnen zwei physiologisch nahe verwandte Vorgänge: Das Rülpsen ist oft der Vorbote des Kotzens, und in beiden Fällen handelt es sich um unwillkürliche, fast krampfartige Bewegungen der Speiseröhre und des Rachens, wobei im ersten Falle bloß die Gase des Magens, im zweiten Falle auch der flüssige Mageninhalt stoßweise durch die Speiseröhre in die Mundhöhle emporgetrieben und

¹ Wir gebrauchen hier absichtlich das derbe Wort „kotzen“: denn erstens ist es sinnfällig lautmalend, und zweitens ist das dafür häufig verwendete Wort „speien“ zweideutig, da es nur süddeutsch „vomere“ bedeutet, norddeutsch aber „spuere“. Diese Zweideutigkeit ist übrigens schuld, wenn im § 2 vielleicht ein oder das andere Wort mit der Bedeutung „kotzen, vomere“ angeführt ist, während es tatsächlich „spucken, spuere“ heißt: Verwechslung der süddeutschen und norddeutschen Bedeutung von „speien“. Manchmal ist der Sprachgebrauch des betreffenden Autors oder Glossars, wo das Wort vorkommt, nicht zu bestimmen. Jedoch ist im Falle einer solchen Bedeutungsverwechslung der Schade nur gering: das betreffende Wort gehört dann statt in § 2 einfach in § 5.

endlich aus dem Munde hinausgedrängt werden. Diese physiologische Zusammengehörigkeit beider Vorgänge spiegelt sich in der sprachlichen Erscheinung, daß 1. mehrfach ein und dasselbe Wort gleichzeitig „rülpsen“ und „kotzen“ bedeutet, oder daß 2. diese beiden Bedeutungen an einem Worte zeitlich oder räumlich wechseln, oder daß 3. beide Wörter einander ähnlich sind, d. h. ähnliche Lautmalereien sind.

1. Deutsch *köcken*, auch *köken*, *koken* bedeutet nach dem GRIMM'schen Wörterbuch „ructare; vomere“ und nach WEIGAND's „Deutschem Wörterbuch“ „laut rülpsen; sich erbrechend von sich geben“. Schweizerisch *gögge* „r.“; kotzen“. Niederdeutsch *kolpen*, *külpsen* „r.“; k.“. Englisch *gulp* r.; k. Dänisch *gylpe* und älter-dänisch *gulpe* r.; k. Älter-dänisch *reppe* r.; k. Lettisch *gulgāti-s* r.; k. Armenisch *ortsam* (*orcām*) „rülpsen; kotzen“, *zgairim** „r.“; ausspeien, auswerfen“.

In diesen Fällen dient also ein und dieselbe Lautmalerei für beide verwandte Vorgänge.

2. Angelsächsisch *bealcettan* „kotzen“ > englisch *belch* „rülpsen“. Norwegisch-dialektisch *golpa* „r.“ = schwedisch-dialektisch *gylpa* „k.“. Dänisch *raebe* „r.“; im älteren Dänischen auch „k.“. Lateinisch *ructare* „r.“ = griechisch *ῥέγειν* „k.“. Also das an sich für beide Bedeutungen verwendbare Schallwort wird innerhalb verschiedener Zeiträume und Gebiete auf je eine Bedeutung eingeschränkt.

3. Mittelhochdeutsch, neuhochdeutsch *koppitzen*, *köppeln* „rülpsen“; neuhochdeutsch *kotzen*. Slowenisch *kocati* „r.“ und *kozlati* „kotzen“. Ketschua *kep/nay* „k.“ = Ost-Ketschua *ghapa* „r.“.

Es ist also physiologisch und phonogenetisch-etymologisch gerechtfertigt, wenn wir im folgenden die beiden Begriffe und Wörter „rülpsen, kotzen“ gemeinsam und als zusammengehörig behandeln. Die Begriffsgrenzen fließen und nicht bloß hier, sondern überhaupt bei allen Onomatopöien: Die bei einem Schallwort geltenden Bedeutungen sind allermeistens nur ein Teil der dafür möglichen Bedeutungen. Dieser grundlegenden Satz wird uns immer wieder begegnen.

Er gilt gleich im folgenden: Die Wörter für „rülpsen, kotzen“ haben mehrfach zugleich die Bedeutung „husten“, oder es lauten die betreffenden Wörter ähnlich. Das erklärt sich phonogenetisch ohne weiteres: sowohl „husten“ als „rülpsen, kotzen“ sind starke Stoßbewegungen in der Kehle, jenes aus Lunge und Luftröhre, diese aus Magen und Speiseröhre. Diese Beziehungen sind richtig erkannt im GRIMM'schen Wörterbuch unter *köcken*, wo zu dessen Etymologie gesagt wird: „Da der rülpsende Klang das eigentlich damit Bezeichnete sein wird, mag es (nämlich *köcken*) im Grunde mit lautähnlichen Wörtern für ‚Husten‘ und Ähnliches gleichen Ausgangspunkt haben, wie schweizerisch *küchen* ‚hüsteln‘.“

Deutsch *kotzen* bedeutet nach WEIGAND „hustend ausspeien“. Diese Zweiseitigkeit der Bedeutung sehen wir in den einzelnen deutschen Mundarten geradezu gespalten und in ihre Hälften auseinanderfallend: Das GRIMM'sche Wörterbuch gibt für *Kotz* die beiden Bedeutungen „1. Auswurf, Gekotztes, 2. Husten“, letzteres für Thüringen und Sachsen; und SCHMELLER's „Bayrisches Wörterbuch“ bietet für bayrisch *kotzen* die Bedeutung „vomere“, aber für Aschaffenburgisch *kotzen* und *Kotzer* die Bedeutungen „husten und Auswurf heraufholen“ und „starker Husten“.

Man vergleiche ferner:

Tirolisch *kāz*! Husten-Interjektion, *katzlen* „kotzen“; sächsisch *kätzen* „kurz husten“. Englisch-dialektisch *kink* „cough; vomit“.

Urslawisch **kъrkati* ergab tschechisch *krkati* „rülpsen“ und russisch *kerkat* „husten“.

Magyarisch *köhécselni* „hüsten; kotzen“.

Kamba *-jkoa* „h.; r.“.

Biloxi *psuki* „h.; r.“.

Endlich Ähnlichkeiten innerhalb einer Sprache, wie:

Englisch *cough* husten : *keck* „Breachreiz haben“.

Arabisch *ġašira* „laboravit tussi“ : *ġasa'a* „er kotzte“ : *ġaša'a* II. und V. „ructum emisit“.

Kuju *okorrora* „h.“ : *horrorra* „r.“.

Bari *yoka* „h.“ : *yaka* „k.“.

Gelegentlich finden sich lautmalende Interjektionen für den charakteristischen Naturlaut des bevorstehenden oder tatsächlichen Erbrechens: im Arabischen findet sich die substantivierte Form *huḥuḥ* „sonus vomitus“; das Neupersische bildet damit das umschreibende Verbum *keḫ kerden* „kotzen“, d. h. wörtlich etwa *kā machen*. Ferner Mandschu *ker* „Ton des Rülpsens“. Die einfachste Lautmalerei, Guttural + Vokal, bieten Formen, wie:

Koptisch *ka* kotzen, Bedauje *gā* rülpsen, Schchauri *ke k.*, Suomi *ku'o k.*

Es ist also nicht verwunderlich, daß der lautmalende Charakter dieser Wortgruppe „Rülpsen, Kotzen“ schon mehrfach erkannt und festgestellt worden ist. WEIGAND'S „Deutsches Wörterbuch“⁵ sagt von *kotzen*: „Lautnachahmend wie das gleichbedeutende *köken*.“ Auch das GRIMM'sche Wörterbuch erklärt *kotzen* als „Schallwort“, „benannt von dem Klange, den es gibt“. MURRAY'S Wörterbuch sagt zu englisch *gag* „sich erbrechen wollen“: „apparently imitative of the sound made in choking“; und zu *keck* „to make a sound as if about to vomit“ sagt es kurz „echoic“. Auch die slawischen Formen slowenisch *golcati* „rülpsen“ und slowakisch *krcať* „kotzen“, gemeinslawische Universal-Onomatopöien mit bunten Bedeutungen, werden von BERNEKER im Et. Wb. als „lautnachahmend“ festgestellt. Desgleichen von FRANCK in seinem Et. Wb. die holländischen Formen *koren* „aufrülpsen, von sich geben“ und *kilsen* „kotzen“. Ebenso auch albanesisch *gogësim* „Rülpsen“ von Gust. MEYER im Albanesischen Wörterbuch.

Außer den Wörtern mit Guttural-Charakteristik gibt es, wie wir noch sehen werden, auch solche mit Guttural- und Labial-Charakteristik, z. B. bayrisch *koppen* „rülpsen“, niederdeutsch *kolpen*, *külpsen* „rülpsen, kotzen“; endlich gibt es auch Bildungen mit bloßer Labial-Charakteristik, z. B. deutsch *rüpsen*, *rülpsen*. Auch bei den Letzteren ist der lautmalende Ursprung im GRIMM'schen Wörterbuch erkannt: von *rülpsen* heißt es: „Das Wort ist offenbar eine schallnachahmende Neubildung des Deutschen“, und von dem gleichbedeutenden *rüpsen*: „vielleicht ursprünglich eine schallnachahmende Bildung“.

Euphemistisch umschreibende Ausdrücke entbehren natürlich jeglicher Lautmalerei, die ja eben absichtlich als unfein vermieden werden soll: deutsch *aufstoßen* und *sich übergeben*; gleich dem Letzteren venezianisch *rendere* „vomitare“; daraus entlehnt neugriechisch *ρέντερω* „ich übergebe mich, speie“; Tupi *ybytû**) „Rülps“, wörtlich „Wind, Lüftchen“.

Die folgende Tabelle bietet ziemlich wenig Material, da diese beiden Wörter, „Rülpsen“ und „Kotzen“, in den Wörterverzeichnissen oft fehlen, d. h. als nicht wichtig übergangen sind.

b) Hotentottisch.

Nama *kûi*^{*)} kotzen.

c) Bantu.

Pogoro *baŋkulla* rülpsenKamba *kuŋgueuka* r.Ovambo; Ndonga *kunga* kotzenTaita *kuŋkweza* k.Sotho *xema* r.

d) Sudan.

1. Wolof *gix* rülpsenAsante *kesiu* r.Bambara *grinti* r.Mende *kimbō* r.3. Dinka *aŋkot* Rülps" *kuey* r." *ngok* kotzenNuer *ngok* k.Kunama *geda* r.

e) Hamitisch.

1. Suawa *gergā* rülpsen2. Altägyptisch *kāa* kotzen; *kerāa*^{*)} k.Koptisch (Sahidisch) *ka* k.3. Bedauje *gā* r.Somali *hungā* k.Kafa *gay* r.

f) Semitisch.

Arabisch *kā'a* kotzen" *kalasa* k." *kaṣafa* k." *kāda* k." *xawwāa* k." *hāsa* k.; *hāsa* k." *huḥu* sonus vomitus" *jaṣa* k. (*j* < *g*)Arabisch *jaṣa'a* e fauce emisit sonum; II. und

V. ructum emisit

" *haṣākat* RülpsNordafrikanisch-Arabisch *tekr'ah* R.Mehri *ḵōye* k.¹Schchauri *ke* k.¹Syrisch *geṣā* „ausspeien“ (= vomere?)

h) Uralisch.

Estnisch *kugistama* rülpsenMokscha-Mordwinisch *kurgakstan*² r.Suomi *kakaise* kotzen" *ku'o* k.

k) Altaisch.

Karagassisch *kuŋ[armen]* kotzenKoibalisch *kuŋ[arben]* k.Osmanisch *geir[mek]* rülpsenMandschu *kekere[mbir]*; *ker* Ton des Rülpsens

n) Tibeto-Birmanisch.

3. Leptscha *hluḥ* kotzen.

o) Siamo-Chinesisch.

1. Tai *hac*^{*)} kotzen.

r) Austroasiatisch.

2. Stieng *hōk* „spielen“ (=?)4. Sakai *kōh* kotzenSakai-Semang *kūk* k.; *ně/kō* k.

s) Austronesisch.

2. Zentral-Karolinisch *gūrōr* rülpsen3. Markesas *tokohae* r. (Präfix?)

t) Papua.

Nasioi *kurin*[-] kotzenMonumbo *kindulup* k.

u) Australien.

Adelaide *koppin* kotzenCloncurry River *kulme* k.¹ BITTNER gibt für diese beiden Formen die Bedeutung „speien“, d. h. also wohl, da BITTNER Österreicher war, soviel als vomere.² Zu mokscha-mordwinisch *kurga* Mund, das selbst lautmalenden Ursprungs ist, wie wir noch sehen werden.

v) Südamerika.

15. Botokudisch *knojan**) kotzen26. Sipibo *kina* Kotzen29. Ketschua *kep/nay* k.Ost-Ketschua *ghapa* rülpfen31. Sapara *ckimack(ono*)* k.U) Kavinenja *kapuseti* K.

w) Nordamerika.

28. Kalispel *koako* rülpfen34. Northern Indians *klaakoi* kotzen35. Eskimo-Tschuktschisch *kašiyek* k.

x) Indogermanisch.

A. Ein indogermanisches Erbwort scheint nicht mehr vorhanden zu sein. (Siehe aber \sqrt{rug} in § 3.)

B. Einzelsprachliche Neuschöpfungen:

1. Indisch. Altindisch *girāti* „speit aus, entläßt aus dem Munde“. — Altindisch *čhardiś* „Erbrechen“, *čhardayati* „kotzt“, *čhṛṇatti* „kotzt“: altindischer Anlaut *čh-* entspricht sonst dem griechischen Anlaut *σχ-* und *οχ-*, sowie lateinischem, germanischem, slawischem *sk-*; also ist auch in diesem Falle ein vorindisches **skor-* oder **skhor-* anzusetzen, eine der zahlreichen indogermanischen Formen mit jenem unerklärten s-Vorsatz, so daß also das lautmalende Element **kor* oder **chor* vorliegt.

2. Iranisch. Neupersisch *keṭ kerdan* „kotzen“ (vgl. oben).3. Armenisch *z/gair** „Rülpfen“; *z/gairim** „r., auswerfen, ausspeien“. Nach HÜBSCHMANN: Etymologie dunkel.4. Slawisch. Tschechisch *krkati* „r.; krächzen“ < urslawisch **kürkati*, das in den übrigen slawischen Sprachen „krächzen, knurren, summen, tönen etc.“ bedeutet: also verengerte Universal-Onomatopöie; im Russischen heißt das entsprechende *kerkať* „husten; piepen, pfeifen“.Slowenisch *golcati* „r.; laut schluckend trinken“. In den übrigen slawischen Sprachen heißt *galka* „Lärm etc.“, slowenisch *golčati* „sprechen, schwätzen, girren, tönen“. Universal-Onomatopöie.Slowenisch *kozlati* „k.“.Slowenisch *kocati* „r.“.Slowakisch *krcať* „k.“ = slowenisch *krcati* „klopfen“; in den übrigen slawischen Sprachen „knacken, knarren, knirschen“: Universal-Onomatopöie.Russisch *xrakaf* „k.“ = altslawisch *xrakati* „sich räuspern“; davon wird später in § 5 die Rede sein.5. Baltisch. Litauisch *žeksėti* „Aufstoßen haben“ < **gek-*.Lettisch *gulgati-s* „r.; k.“.6. Albanesisch *gogësim, gogëzim* „R.; Gähnen“.9. Romanisch. Spanisch *gormar* „herauskotzen“ (entlehnt zu baskisch *gormatu* „k.“); portugiesisch *gosmar* „k.“.Wie verhält sich spanisch *gomitar* k. zu spanisch *vomitar* k. < lateinisch *vomitare*?10. Keltisch. Kymrisch *chwydu* „k.“ = bretonisch *c'houeda*; neuirisch *sgeith* „act of vomiting, spewing“. Zugrunde liegt urkeltisch **skit-*.11. Germanisch. Schwedisch-dialektisch *gylka* „k.; schlucksen“: norwegisch-dialektisch *gulka* „r.; räuspfern“.Norwegisch *gurpe* „r.“: norwegisch-dialektisch *garpa* „r.“.Schwedisch-dialektisch *holka, hylka* „k.“.Dänisch *gylpe*, älter-dänisch *gulpe* „r., k.“ = norwegisch-dialektisch *golpa* r. = schwedisch-dialektisch *gylpa* k. = ostfriesisch *gulpen* r. = englisch *gulp* „r., k.; schlucken“.Schwedisch *kråkas* „brechen wollen“.Englisch *keck* „Breachreiz haben, to make a sound as if about to vomit“. (Vgl. oben!)Englisch *gag* „sich erbrechen wollen, würgen“.Englisch *gullop* „to belch up“.Englisch-dialektisch *kink* „kotzen; husten“.Northumbrisch *cowken* und *quooken* „to vomit“.Holländisch *koren* „aufrülpfen, von sich geben“ < mittelniederländisch *cören* „oprispen, overgeven“. (Vgl. oben!)Holländisch *kitsen* k.

Deutsch (samt Mundarten): Mittelhochdeutsch *köppeln* „r.“ — Früh-neuhochdeutsch *kaffatzen*, *golkazen*, *heschitzen* „r.“; im 16. Jahrh. *kopp* „Rülp“, *koppen* und *koppitzen* „r.“ (zusammenfallend mit der tierischen Onomatopöie in mittelhochdeutsch *koppen* „krächzen wie der Rabe“, *koppe* „Rabe“); *Gröps* „Rülp“. — Neuhochdeutsch *köken*, *köcken* „ructare; vomere“, *kotzen* (rheinländisch im 15. Jahrh. *kutzen*), *grölzen* „r.“. — Norddeutsch *kolken*, *kolksen* r. (zusammenfallend mit dem lautmalenden Tiernamen *Kolkrabe*); *kolpen*, *külpsen* r., k. — Schweizerisch *gögge* r., k., *gägge*, r., *gökse* r., *Gorks* Rülp, *gorkse* r., *gorkse* Brechreiz haben, *glorpse* r. = *gorbsle* = *gorpse* = *gropse* = *görpse* = *gerpse* = *gürpse*, *chörble* k., *gorzle* r., *Gutz* das Gespieene, *gütze* k. — Bayrisch *koppen* = *köppeln* = *köppizen* r., *kropfzetter* „Rülp“, *krägezn* „rülpfen; gurgelnd räuspfern“, tirolisch *katzlen*, *kätzgen* „kotzen“ (vgl. tirolisch *kāz!* Husten-Interjektion), bayrisch-österreichisch *kräpzelzer* „Rülp“.

§ 3. Binnentypus, Doppeltypus, Mischtypus, Umkehrtypus.

Wir haben bisher in § 1 und 2 solche Schallwörter für „Husten, Rülpfen, Kotzen“ kennen gelernt, die ihren lautmalenden Gutturaltypus im Anlaut zeigen. Sehr häufig aber findet sich diese Guttural-Charakteristik und überhaupt jegliches lautmalende Element nicht im Anlaut, sondern im Inlaut, nicht am Anfange, sondern am Ende der onomatopöischen Schallsilbe. Diese Tatsache ist für die richtige Erkenntnis aller Lautmalerei von grundlegender Bedeutung. Soweit wir sehen, ist dieses Grundgesetz aller Onomatopöie noch von niemandem erkannt worden, bloß in Einzelfällen wie in der Lallsilbe *appa* neben *pappa* etc. war es unmöglich gewesen, den offenkundigen Sachverhalt zu übersehen. — Wir werden diese zweifache Möglichkeit der Guttural-Charakteristik von nun an als Anlautstellung oder **Anlauttypus** und als Binnenstellung oder **Binnentypus** unterscheiden.

Ein Binnentypus kann vokalisches oder konsonantisches anlauten. Dem Anlauttypus *KO* entspricht der Binnentypus *OK* als gerade Umkehrung, vokalisches anlautend. Das ist der einfachste Binnentypus. Außerdem erscheint unzählige Male auch der Fall, daß irgendeine Konsonanz diesen einfachsten Binnentypus *OK* vorangeht, also nach der Formel $x + OK$. Wenn das anlautende x selbst auch ein Guttural ist, so haben wir den (unendlich häufigen) **Doppeltypus** *KOK*. Wenn irgendeine andere Konsonanz im Anlaut steht, so haben wir Formen wie *POK*, *TOK*, *LOK* etc. Wir nennen diese Formen **Mischtypen**. Sie spielen ebenfalls eine überaus wichtige Rolle in der gesamten Wortschöpfung. Der Doppeltypus ist die Verbindung eines Anlauttypus mit gleichem Binnentypus, der Mischtypus ist die Verbindung eines Anlauttypus mit einem anderen Binnentypus, also *KOK* ist gleichsam $KO + OK$, *TOK* ist gleichsam $TO + OK$. Davon wird noch im Einzelnen viel zu sagen sein.

Diese vier Typen beherrschen die ganze Wortschöpfung aller Sprachen:

KO Anlauttypus

KOK Doppeltypus

OK einfachster Binnentypus

xOK Mischtypus

Alle vier Typen kommen sehr häufig auch mit Liquida-, seltener mit Nasal-Erweiterung vor, also

neben *KO* auch *KRO*, *KLO*, *KNO* etc.

„ *OK* „ *ORK*, *OLK*, *ONK* etc.

„ *KOK* „ *KROK*, *KLOK* etc. und *KORK*, *KOLK* etc. und *KRONK* etc.

„ *xOK* „ *xROK*, *xORK* etc.

Beispiele für solche Liquidatypen sind in § 1, S. 617f., zusammengestellt worden. Auch in § 2 sind sie häufig. Gerade diese Liquida-Erweiterungen geben den gutturalen Schallwörtern noch eine besondere Klangfarbe.

Die Doppeltypen sind uns bisher schon so zahlreich neben den einfachen Anlauttypen vorgekommen, daß es überflüssig ist, nochmals Beispiele anzuführen. Wohl aber ist etwas anderes zu sagen: Der Doppeltypus ist oft nicht leicht zu unterscheiden von Repetition und Reduplikation, mit denen er ja in seinem psychologischen Ursprunge und in seiner psychologischen Wirkung verwandt ist. Formen wie

Monschombo *koko* husten, Biloxi *xoxo* h., Maku *hōhō* h.

sind natürlich offenbare Repetition, zweisilbige Lautmalerei durch Wiederholung des einfachsten Anlauttypus, wie er z. B. in Sakei-Semang *nějkō* „kotzen“ und Lai *-jkū* Husten vorliegt. Solche zweisilbige, gleichsilbige Schallwörter gibt es ja zahllose, besonders für Tierstimmen und Tiernamen, z. B.:

Altindisch *kākas* „Krähe“, mordwinisch *kuku* „Kuckuck“, japanisch-kindersprachlich *kaka* „Krähe“, französisch-kindersprachlich *koko* „Huhn“, Ifumu *čočo* „Frosch“, Sango *toto* „bellen“ Dakota *papā* „bellen“, Pahri *koko* „Krähe“, Nasiol *kuku* „Taube“, etc.

Dieses Bildungsgesetz ist längst bekannt. — Dagegen sind Formen wie

Neupersisch *kūx-kūx* „Ton des Hustens“, Suawa *guāhguāh* Husten und Tschinuk *hokh-hokh* husten

offenbar zweisilbige Lautmalerei durch Wiederholung eines einsilbigen Doppeltypus, wofür die Tierstimmen und Tiernamen wiederum Parallelen bieten. Einsilbiger Doppeltypus liegt höchstwahrscheinlich auch vor in:

Nubisch *koh*, Dagomba *koh*, Luschai *khuh*, Chinesisch *k'ih**, Kajapo *kak*, Wachi *kox*, Sarikoli *kex*, holländisch *kuch*, sämtlich „husten, Husten“; ferner in Wolof *gix* rülpsen, Sakei-Semang *kūk* kotzen, Englisch *gag* und *keck* „Breachreiz haben“.

Aber solche Formen können immerhin in einzelnen Fällen erst sekundär aus ursprünglichen Reduplikationen entstanden sein, wie wir dies in § 1, S. 611, von den Kuckuck-Namen schwedisch *gök*, norwegisch *gauk* etc. gezeigt haben und wie dies auch für kymrisch *cog* und für permisch, syrjänisch *kök* „Kuckuck“ gilt. Andererseits liegen Doppeltypen in Formen vor, die zunächst etwa reduplizierend sein könnten, wie nubisch *kohē* husten, angelsächsisch *cohhetan* husten. Das könnten ja allenfalls Reduplikationen sein, wie

pepuli von *pello* oder *πέπονθα* von *πάσχω*, und dieser Art sind wohl auch Galla *kake* husten, estnisch *kākastama* h., Suomi *kakaise* kotzen, Ewe *kokodzage* „Keuchhusten“, Sipibo *huku* Husten. Aber die nähere Betrachtung lehrt, daß nubisch *kohē* in *koh* + *ē* „koh machen“ zu zerlegen ist (vgl. § 1, S. 617), und daß angelsächsisch *cohhetan* regelrecht mit dem Intensivsuffix *-ettan* < germanisch *-atjan* gebildet ist, also **kox* + *atjan*. Ebenso sind deutsch *kök/sen*, niederdeutsch *kag/sen* h., holländisch *kuch/sen* h., englisch-dialektisch *quock/sen* k., älter-dänisch *kig/sen* h., tschechisch *kach/ati* h. einfach durch das gewöhnliche Infinitiv-Suffix von den primären Doppeltypen *kök*, *kag*, *kuch*, *quock*, *kig*, *kach* abgeleitet.

Neben dem Doppeltypus ist auch ein **dreifacher Typus** möglich und auch wirklich vorhanden, also *KOKOK* und dergleichen. Diese Erscheinung, die mit der Triplikation¹ enge verwandt ist, wird uns besonders im II. Hauptteile dieser Arbeit beschäftigen. Freilich ist es sehr schwer, solche dreifache Typen mit Gewißheit festzustellen, da der in Betracht kommende dritte Guttural leicht bloß suffixal sein kann. Da bedarf es eben genauester Untersuchung der jeweiligen Wortbildungsgesetze und Flexionslehre, was aber manchmal unmöglich ist. So gut wie sicher dreitypig ist, wegen der semitischen Dreibuchstabigkeit, arabisch *haka:a* „er hustete“. Schwieriger ist es schon mit magyarisch *köhög[ni]* husten, wo das *ög* vielleicht nur ableitend ist, also erst Sekundär-Onomatopöie vorliegt. Wie ist endlich Bilibili *köhék* husten zu beurteilen? Liegt hier irgendein Präfix, Infix oder Suffix vor — oder sind alle drei Gutturale lautmalend? Ferner berührt sich solche Dreitypigkeit auch mit der Reduplikation; so ist vielleicht Botokudo-Krekmun *kekrek* husten bloße Reduplikation eines Liquidatypus *kek*.

Der einfachste Anlauttypus *KO*, *KU* und dergleichen scheint als solcher, ganz unverändert, selten vorzukommen, z. B. Lai *a/kā* Husten (mit Nominalpräfix *a/-*), Sakei-Semang *ně/kō* kotzen. Sonst ist dieser einfachste Anlauttypus meistens noch durch irgendwelche vokalische oder konsonantische Elemente erweitert, — vgl. die Tabellen in § 1, S. 616. Besonders häufig und wichtig ist da der Mischtypus *KOP*. Von diesem und von seiner Umkehrung *POK* (ein Hauptfall von *xOK!*) werden wir am Schlusse dieses Paragraphen und später noch sehr viel zu sprechen haben.

* * *

Wir bringen nun Beispiele des Binnentypus für die Bedeutungen „rülpsen“ und „kotzen“. Diese Gruppe hat auch TROMBETTI erkannt: „Vomitare. — Tipo *ok* universalmente diffuso anche nell' America. Onomatopea.“ (Unità, S. 193.) — Vorher ist von den Binnentypen noch im allgemeinen zu sagen, daß sie vielfach schwer zu erkennen sind, daß gar manche Form nur scheinbar ein Binnentypus ist, weil ein Präfix abzuschneiden ist. Daher ist insbesondere bei den Präfixsprachen größte Vorsicht nötig. Am sichersten sind die Binnentypen naturgemäß bei den reinsuffigierenden Sprachen. (Vgl. auch Einleitung, S. 589.) Bei wenig erforschten Sprachen, deren Bau nicht genügend klar ist, muß also ein anscheinender Binnentypus mit Zurückhaltung behandelt werden. Wenn französisch *dégueuler* „kotzen“ irgendeiner unerforschten Sprache angehörte, so würden wir wohl an einen Binnentypus denken und etwa Ila *tikula* „rülpsen“ als parallel vergleichen; in Wirklichkeit aber liegt gutturaler Anlauttypus vor, weil lateinisch *de + gula* (mit Guttural-Charakteristik, vgl. später den

¹ Man vergleiche Triplikationen wie:

Ewe *hehehe* „schluchzend“
 „ *dzodzodzo* „zitternd“
 „ *kpakpakpa* „
 „ *kpekpekpe* „

Ewe *dedede* „zitternd“
 Galla *d'id'ad'a*)* „zittern“
 Uajana *tetata/umhe* „zittern“
 Dualla *na dikidikidiki* „zitternd“.

§ 29) zugrundeliegt. Ein scheinbarer Binnentypus kann endlich auch durch lautgesetzliche Vorgänge entstehen: z. B. Luji *tokola* husten erscheint als Binnentypus, bzw. als Mischtypus *tok* (vgl. oben S. 1050); aber in Wirklichkeit liegt Ur-Bantu **kokola* zugrunde, also ein gutturaler Doppeltypus, bzw. eine reduplizierte Gutturalbildung. — Lai *akū* Husten erscheint als Fall des einfachsten Binnentypus mit vokalischem Anlaut; in Wirklichkeit aber ist das Nominalpräfix *a/-* abzulösen, und es bleibt ein reiner Anlauttypus *kū*. Ähnliches gilt von Sakei-Semang *nēko* kotzen und von Dinka *akot* „Rülps“: hier fallen die Präfixe *nē/-* und *a/-* weg, so daß die reinen Anlauttypen *kō* und *kot* bleiben. — Ost-Ketschua *uhu* Husten ist sicher Binnentypus, da das Ketschua streng suffigierend ist. Aber bei Botokudisch *uhum*, *ahum* Husten könnte möglicherweise ein Präfix vorliegen.

Kurz: es ist ratsam, einen guten Teil der Binnentypen nur als vorläufig zu betrachten, da sie sehr leicht bloß verkappte Anlaut- oder Doppeltypen sein können. Diese Warnung will aber durchaus nicht das Vorhandensein von zweifellos echten Binnentypen in Frage stellen. Wir haben ja soeben auch von TROMBETTI gehört, daß er einen „tipo *ok*“, das heißt eben: einen Binnentypus als allgemein verbreitet feststellt. — Und schließlich: es ist kein wesentlicher Fehler, einen verkappten Anlaut- oder Doppeltypus irrigerweise für einen Binnentypus zu halten, denn die Hauptsache, die Guttural-Charakteristik, bleibt auf jeden Fall bestehen, nur eine Nebensache ist mißverstanden, nämlich die Stellung des lautmalenden Elementes. Wenn wir nicht wüßten, daß Dinka *akot*, Lai *akū* und Sakei-Semang *nēkō* präfigiert sind, und wenn wir diese Formen irrtümlicherweise zu den Binnentypen stellten — der Fehler wäre klein. Oder: A-Mangbattu *nāki* Husten hat wahrscheinlich ein Präfix *nā/-*, also den einfachsten Anlauttypus *ki*; wenn wir nun dieses *nāki* aus Unsicherheit doch zu den Binnentypen stellen, so riskieren wir nur einen kleinen Fehler. Ob nun im botokudischen *uhum* Husten das anlautende *u* wurzelhaft ist, also Binnentypus vorliegt, oder ob es bloß ein Präfix ist, also verkappter Anlauttypus vorliegt — auf jeden Fall ist und bleibt es eine Form mit Gutturaltypus. Markesas *tokohae* „rülpsen“ ist wohl präfigiert; aber auch wenn wir es für einen Mischtypus *tok* (vgl. oben S. 1050 und weiter unten) hielten, so bleibt der Charakter des lautmalenden *k* doch unberührt. Endlich noch ein europäisches Beispiel! Wenn das Englische die Sprache eines wilden Volkes wäre und wenn etwa ein japanischer oder australischer Linguist (im Sinne der bekannten Vision Macaulays) in einer flüchtig aufgenommenen englischen Wörterliste die Form

tukōf „husten“ (to cough) als Binnentypus, als Mischtypus nach Art von A-Gobbu *tōkkō* Husten, Luji *tokola* h., Markesas *tokohae* rülpsen, Ketschua *thokxay* h., indonesisch *tuk* h., Ischil *tsoxnobe* h.

beurteilte — es wäre nur halb verfehlt, denn das *k* ist auf jeden Fall wirklich lautmalend.

In der folgenden Tabelle ist leider nur wenig Material ganz sicher. Zweifellos sind nur die uralischen und altaischen Formen. Auch die Typen *rok*, *ruk* etc. (im Ketschua, Uralischen, Indogermanischen) sind höchstwahrscheinlich echte Binnentypen.

c) Bantu.

Fipa; Lala-Lamba-Wisa <i>luka</i> kotzen	Ifumu <i>byege</i> r.
Dschagga <i>rega</i> k.	Ila <i>tikula</i> r.
Gbea; Gmbwaga <i>bege</i> rülpsen	Suaheli <i>teuka</i> r.
Gbansiri <i>bigi</i> r.	Taita <i>deruka</i> r.
Mbamba <i>bjoka</i> r.	

d) Sudan.

3. Bari *yaka* „speien“ (wohl = „kotzen“).
Nubisch *eginde* k.

e) Hamitisch.

1. Tuareg *yugrī* „il rote“, *ugriēg**) „j'ai roté“.

f) Semitisch.

Arabisch *ṣana* „er kotzte.“

g) Kaukasisch, etc.

Baskisch *poker* „Rülps“.

h) Uralisch.

Estnisch <i>ök</i> „Breachreiz“	Ostjakisch <i>āxtem</i> k.
„ <i>ökima</i> rülpsen	„ (Surgut) <i>ūgodlem</i> k.
Finnisch <i>oksennan</i> kotzen	Estnisch <i>rõhitus</i> „Rülps“
Livisch <i>oksni</i> „Das Erbrechen“	„ <i>rõgatama</i> r.
Magyarisch <i>okádni</i> k.	Finnisch <i>rüökä</i> r.

k) Altaisch.

Mandschu <i>oksimbi</i> kotzen	Mongolisch <i>uksixo</i> k.
Mandschu <i>džohofmbi</i> rülpsen	

l) Japanisch.

Japanisch *faku* (Umgangssprache *haku*) kotzen
„ *ageru* k.

s) Austronesisch.

1. Malayisch *blāhak* rülpsen
2. Marschall *wulik* r.

3. Markesas *tokohae* r.

v) Südamerika.

26. Sipibo *aguei**) Rülps
36. Koeua *aikobfadye* r.

29. Ketschua *roktay* rülpsen

w) Nordamerika.

19. Kri *sikukattāwin* „Rülps“
34. Navaho *diškō* „vomit“
20. Biloxi *psuki* „rülpsen; husten“

x) Indogermanisch.

A. Erbwort ist $\sqrt{r\ddot{u}g}$ „ructare“. Neupersisch *ārōk* und *ārūr*, *ārōr* „Rülps“, *ārōr* [iden „rülpsen“, (daraus entlehnt osmanisch *ārūr* „Rülps“); armenisch *orts* „Erbrochenes; Speichel“, *ortsam* „rülpsen, kotze“ (< **o*fruts[am]); altslawisch *rĕgati* „rülpsen“ = serbisch *rigati* = tschechisch *řihati* = polnisch *rzygać*; litauisch *rukti* (*k* < *g*) und *riāgēti* „rülpsen“; griechisch *ῥέγεται*, *ῥέγεται* „erbreche mich“, *ῥέγεται* „rülpsen“ (mit Nasalisierung: \sqrt{rug} und $\sqrt{r\ddot{u}ng}$) und *ῥέγεται* (parallele Neubildung?); lateinisch *e*rūgere „ausrülpsen“, *ructare* „rülpsen, ausspeien“; italienisch *eruttare* < *e*ructare (Verlust des Gutturaltypus durch Assimilation); französisch *roter* „rülpsen“ (ebenfalls Typenverlust; nur mehr das ebenfalls lautmalende *r* ist erhalten); angelsächsisch *roccettan* „rülpsen“ < **rokk*[atjan und daneben *ed*[roccian „wiederkäuen“ = althochdeutsch *itā*[ruchen > mittelhochdeutsch *ite*[rücken „wiederkäuen“, schweizerisch *it*[ruck „Wiederkäuen“; neunorwegisch *jort* „Wiederkäuen“ (mit Verlust der Guttural-Charakteristik: germanisch **i*z[rux[ti- > **i*urt), schwedisch-dialektisch *jorta*, *jārta* „wiederkäuen“. — Diese indogermanische Schallsilbe *rug* ist ganz parallel zahlreichen ähnlichen Lautmalereien *rak*, *rok*, *ruk* etc., die uns allenthalben für mancherlei mechanische, tierische und menschliche Laute, zumal auch für verschiedene

Kehlgeräusche begegnen. Die Schallsilbe *rok* ist nur die Umkehrung des noch häufigeren *kor* und *kro*. Gleichbedeutend dem indogermanischen *rug* sind z. B. Ketschua *roktay* „rülpsen“, estnisch *rõhitus* „Rülps“ und *rõgatama* „rülpsen“, Dschagga *rega* „kotzen“; andere Formen mit gleichem Typus und nahestehender Bedeutung werden uns gleich weiter unten und noch später im Paragraphen über „Röcheln“ begegnen.

B. Einzelsprachliche Neuschöpfungen im Indogermanischen:

1. Indisch. Kaschmir *dākur* „dās Rülpsen“.

4. Slawisch. Serbokroatisch *ikavka* „Rülps“; siehe § 4, Tabelle, slawisch *ikati* „schlucksen“.

Gehört ursprünglich hierher auch slowenisch *bruhati* „speien, auswerfen“? Es stehen daneben die Formen serbokroatisch *bruknuti* „hervorbrechen“ und *brukati se* „auslachen“ sowie russisch *brukať* „werfen, besudeln“, die nach Form und Bedeutung eine ursprüngliche Lautmalerei sein könnten. Von dem Mischtypus *P(R)K* wird sogleich die Rede sein.

9. Romanisch. In den Mundarten Frankreichs finden sich die Formen *rākā* (Ardèche, Drome, Alpes marit.), *rägō* (Isère) und *rägāntā* (Ariège), sämtlich „vomir“. Das können doch wohl nur Neubildungen nach dem eben behandelten Typus *rak* etc. sein. Vgl. ferner noch die ähnlichen Formen für „spucken“ in § 5. Diese Schallsilbe ist richtig erkannt von MEYER-LÜBKE in seinem Et. Wb. Nr. 7017: „*rak*- Schallwort „spucken, erbrechen“.

Spanisch *regoldar* „rülpsen“ wird von den Romanisten auf lateinisch *re* „zurück“ + *gula* „Kehle“ zurückgeführt, ob mit Recht, bleibe dahingestellt. In diesem Falle wäre also der psychologische Anschluß an die Schallsilbe *reg* bloß Sekundär-Onomatopöie; immerhin aber ist selbst dann das zugrundeliegende lateinische *gula* eine ausgesprochene Gutturalschöpfung, wie wir noch sehen werden. Vielleicht aber ist *regoldar* doch eine spanische Neuschöpfung mit zweisilbiger Lautmalerei, etwa wie bretonisch *brögōdi* rülpsen, englisch *gullop* „to belch up“, Zentral-Karolinisch *gūrōr* r.

10. Keltisch. Bretonisch *brögōdi*, *bregasein* „roter“. Von dem Mischtypus *P(R)K* wird weiter unten die Rede sein.

11. Germanisch. Angelsächsisch *bealcettan* „kotzen“ (< **balk/atjan*, mit Intensiv-Suffix) > englisch *belch* „rülpsen“ (Typenverlust durch Palatalisierung). Die Schallsilbe *balk* ist wieder der Mischtypus mit Liquida, wie in bretonisch *brögōdi* r.

Niederdeutsch *böksen* „rülpsen“: Derselbe Mischtypus wie baskisch *poker* „Rülps“, Gbea *bege* r.

Mittelhochdeutsch *roh/ezzen* „ructare, eructare; coaxare“, also offenbare Universal-Onomatopöie vom Mischtypus *rok, rox* etc., vgl. oben.

* * *

Auch für die Bedeutung „Husten“¹ finden sich einige (wirkliche oder bloß scheinbare) Binnentypen. Und zwar lassen sie sich hier mit etwas größerer Sicherheit feststellen. Osmanisch *öksür/mek* husten und Ost-Ketschua *uhu* Husten können nur als einfachste Binnentypen bewertet werden, wegen des ausschließlich suffigierenden Charakters dieser Sprachen. Schwerwiegend sind ferner:

Rama *oxō/tiñ* husten, Maku *ohōde* h., Kalispel *-johoi* h. und Bontok Igorot *V̄ōkōk* h. (wohl redupliziert).

¹ Es seien hier einige Husten-Wörter, die eigentlich in § 1 gehören, verspätet nachgetragen: d) Basa *kohol* h., Igbo *kwa* h., Musuk *haša* h., Nuer *kēl* H.; e) Quara *gumfā* H., Erkältung = Chamir *giffā*; k) Mandschu *kohong kohong* hustend, *korkong korkong* hustend, *kang* H., *keng* H., *keng kang* häufiger Husten, *hak sembi* h. (wörtlich: *hak* sagen); q) Bodschigjab *kutak* H., Kede und Tschariar *kaut* H.; s) Kanakisch *kāogo* h., H.; Ulau *pehok* h. (wohl mit Präfix *pe-*); u) Darling River *gūnkōkō* h., Burdekin River *karlunnia**) h., Port Macquarie *kunming* „a cough or cold“, Adelaide *kolte* H., Diyeri *kundrakondru* „coughing, a cold“; w) 34. Kato *kōs* H.; x) Schwedisch-dialektisch *kälta* h., bellen; Sächsisch *kätzen* kurz husten.

Lehrreich sind die arabischen Formen: *'ahha* „er hustete“ kann nur einfachster Binnentypus sein. Und *nahaba* („das Kamel) hustete“ steht neben dem in § 1 genannten *kahaba* husten; beide gleichen sich im zweiten und dritten Radikal *h + b*. Die ersten zwei Radikale von *kahaba* sind ein Doppeltypus, die ersten zwei Radikale von *nahaba* sind ein Mischtypus. *Nahaba* ist ähnlich gebaut den Formen *na:aba* „krächzte“ (Rabe) und *naxara* „schnarchte“ (vgl. § 6), die doch zweifellos lautmalend sind, obwohl der erste Radikal *n* farblos ist; wie in dem lautmalenden *nafaha* „blies“ und *nabaha* „bellte“. Zweifellos lautmalend, mit Guttural in Binnenstellung, sind die bunten uralischen Formen *roh*, *rüh* etc. Endlich kommen hier die Binnentypen von der Form *tuk*, *tok* in Betracht, die wir oben in Anhang II zu § 1 behandelt haben, S. 1049 ff. Wenn unsere dortige Vermutung richtig ist, daß der *tu*-Anlaut dieser Formen schon an sich lautmalend ist, so ist dann *tuk* ein Mischtypus.

d) Sudan.

- | | |
|--|-------------------------------------|
| 1. A-Gobbu <i>tókkö</i> Husten | 2. Songai <i>tókkoto</i> h. |
| Mende <i>tohe</i> husten | 3. Bari <i>yoka</i> „husten; atmen“ |
| Wolof <i>sokote</i> h. | |
| Bambara <i>sogosogo</i> h. | |
| A-Mangbattu <i>näki</i> H. (wohl Präfix) | |

e) Hamitisch.

3. Bilin
- unk*
- husten.

f) Semitisch.

- | | |
|---------------------------------------|--|
| Arabisch <i>'ahha</i> „hustete“ | Arabisch <i>sa:ala</i> h. (vgl. S. 1047) |
| „ <i>nahaba</i> („das Kamel) hustete“ | |

h) Uralisch.

- | | |
|---|---|
| Finnisch <i>röhise</i> „husten, röcheln, räuspern; grunzen“ | Estnisch <i>rõhaelema</i> „krächzend husten“ |
| „ <i>rühähtä</i> „husten, räuspern“ | Die Schallwurzeln <i>rak</i> , <i>rok</i> , <i>räk</i> , <i>rök</i> etc. |
| „ <i>rohise</i> „heiser husten; grunzen“ | dienen im Uralischen als Universal-Onomatopöie für viele menschliche, tierische und mechanische Naturlaute ¹ . |
| „ <i>rükä</i> „trockener Husten“ | |
| „ <i>rükfi</i> „heiser husten“ | Estnisch <i>prõhkatama</i> „tief husten“ |
| „ <i>räkfi</i> „aufhusten“ | |
| „ <i>röhöttä</i> „hustend lachen“ | |

k) Altaisch.

- Osmanisch
- öksür*
- [mek] husten.

m) Asiatisch-Arktisch.

- Ainu
- omku*
- ,
- omuku*
- Husten.

p) Dravida.

- Brahui
- džhak[ing]*
- husten.

r) Aus-rossiatisch.

4. Sakei-Semang
- akon*
- husten.

s) Austronesisch.

- | | |
|-----------------------------------|----------------------------------|
| 1. Malayisch <i>ba tuk</i> husten | Bontok Igorot <i>Ṽōkōk</i> h. |
| Gajo <i>a tuk</i> h. | Palau <i>oklukl</i> h. |
| Sasakisch <i>ba tuk</i> h. | 2. Sesake auf Api <i>puku</i> h. |
| Karo <i>ba tuk</i> Husten | Marschall <i>bōkbōk</i> h. |
| Maduresisch <i>ba to'</i> H. | |

¹ Vgl. O. DONNER, Vergleichendes Wörterbuch der Finnisch-ugrischen Sprachen III, 99 ff.

t) Papua.

Bongu *dōgal*²) Husten.Monumbo *nduŋgul* h.

v) Südamerika.

15. Botokudisch *ahum* husten29. Ketschua *thokxay* h.Botokudo-Krekmun *uhum* HustenOst-Ketschua *uhu* H.20. Maku *ohōde* h.U) Kavineno *uxuuxu* H.26. Arazaire *ouko* h.²Moseteno *axa* H.38. Uajana *tohtoto tikaye* h.39. Rama *oxōstini* h.² Aber vgl. Pano *huku* Husten, — also wohl Verlust des Anlauttypus.

w) Nordamerika.

2. Ischil *tsoxnobe* husten28. Kalispel *-johoi* h.10. Tepeguana *iog/-* h.33. Kolosch *iskuk* Husten25. Klamath *oksua* h.

x) Indogermanisch.

4. Slawisch. Serbokroatisch *brehati* „laut husten, keuchen“ = slowenisch *brehati* „keuchend husten“ zeigen dieselbe Konsonantengruppierung wie bretonisch *brōgōdi* „rülpsen“, slowenisch *bruhati* „speien, auswerfen“ und angelsächsisch *bealcettan* „kotzen“: Labial + Liquida + Guttural.

Wenn uns nur die eben genannte serbokroatische und slowenische Form bekannt wären, würden wir sie mit Fug als primäre „Husten“-Onomatopöie mit gutturalem Binnentypus betrachten. Nun aber sind diese südslawischen Formen nur eine Sonderentwicklung eines urslawischen **brexati* „bellen“, das noch in den übrigen slawischen Sprachen lebt — vgl. § 1, S. 624. Es liegt hier also Bedeutungsübergang von einer tierischen Lautmalerei zu einer ähnlichen menschlichen vor, wie bei englisch *bark* „bellen“ und sekundär „husten“ und wie bei den ähnlichen Fällen auf S. 624. Solcher Zusammenfall von Schallwörtern für menschliche und tierische (ja auch für mechanische) Naturlaute findet sich häufig und kann auf mehr als einem Wege entstanden sein: erstens kann die tierische Lautnachahmung durch Übertragung für menschliche Laute verwendet werden, wie eben bei *bark* etc.; zweitens können beide Lautmalereien von einander unabhängig sein und trotzdem einander ähnlich oder gleich sein, wie z. B.:

Französisch *coqueluche* „Keuchhusten“ und *coquelin* „krähen“, *coq* „Hahn“ oder wie deutsch *kichern* und *Kikeriki* oder wie mittelhochdeutsch *köppeln* „rülpsen“ und *koppe* „Rabe“ oder wie griechisch *κέρχω* „bin heiser“ und *κέρκος* „Hahn“ (bei Hesychios).

Drittens kann eine Universal-Onomatopöie für eine Reihe verschiedenartiger Menschen- und Tierlaute als Lautmalerei dienen, wie wir z. B. bei einigen slawischen Formen gesehen haben. Gleichwohl aber hat die etymologische und glottogonische Untersuchung menschliche und tierische Onomatopöien grundsätzlich scharf auseinander zu halten. Es ist methodisch verfehlt, lateinisch *tussis* Husten als lautmalend mit griechisch-dialektisch *τῶν* „Eule“ und mit litauisch *tutlys* „Wiedehopf“ zu verbinden, wie wir es in WALDE's Et. Wb. finden. Man muß grundsätzlich die menschlichen Onomatopöien nur mit menschlichen, die tierischen Onomatopöien nur mit tierischen verbinden, — außer wenn ein Übergang zwischen beiden offenkundig zutage liegt, wie bei unseren Formen *brehati* und *bark* „bellen“ > „husten“. — Der Bedeutungsübergang dieser Formen „bellen“ > „husten“

ist doppelt begründet: Erstens psychologisch, denn gewisse Hustenanfälle klingen, wie jedermann weiß, wirklich fast wie Hundegebell; zweitens formal-lautlich, denn südslawisch *brehati* und englisch *bark* sind einerseits mit jenem lautmalenden Mischtypus *P(R)K* gebildet, der für den Tierlaut „Bellen“ häufig ist¹, und zeigen anderseits denselben gutturalen Binnentypus, wie

Estnisch *prõhkatama* „tief husten“, Marshall *bõkbõk* husten, Sesake auf Api *puku* h., schweizerisch *Becker* „hartnäckiger Husten“.

Zu den Mischtypus slowenisch *brehati* „keuchend husten“ vergleiche man auch noch den Doppeltypus slowenisch *krehati* „hüsteln, heisere Töne ausstoßen“.

9. Romanisch. Die Mundarten Frankreichs haben für das hochsprachliche *tousser* auch einige Formen mit Guttural in Binnenstellung, die vielleicht lautmalende Neuschöpfungen sind:

Savoyen *sëkä* „husten“; Normandie, Pikardie *tëkë* h. Ein Scheintypus aber ist *pûhkä* h. (Lot). Es scheint ein Mischtypus *P + K* gleich Sesake auf Api *puku* h. und Marshall *bõkbõk* h. baskisch *poker* „Rülps“ und niederrheinisch *bõksen* „rülpsen“; in Wirklichkeit aber ist es wohl aus *puška* < **tussicare*, von *tussis*, das ganz im Süden Frankreichs vorkommt, *tusega* etc. Ebenfalls Scheintypus ist wohl *röklë* h. (Marne), das etwa dem Ketschua *roktay* r. und den obgenannten *rok*-Formen gleicht, aber doch vielleicht aus einem **rasc(u)lare* (> italienisch *raschiare* „sich räuspern“) her stammt, vielleicht mit Einfluß von lateinisch *raucus*. — Aus solchen Fällen wie *pûhkä* und *röklë* ersieht man, mit welchen Irrtumsmöglichkeiten unsere Untersuchung rechnen muß.

11. Germanisch. Westfälisch *Juchhausten* „Keuchhusten“ ist offenbar lautmalend: westfälisch *juchen* bedeutet sowohl „jauchzen“ als auch „keuchen“ und diese beiden Bedeutungen sind ausgesprochen lautmalend, wie wir noch sehen werden.

Die Sekundär-Onomatopöie schweizerisch *Becker* „hartnäckiger Husten“, *beckere* „husten“, von *becke* „hacken, hauen, schlagen“, ist schon in § 1, S. 624, besprochen worden: Übertragung einer mechanischen Onomatopöie auf das menschliche Kehlgeräusch, ebenfalls mit psychologischer und lautlicher Motivierung. — Die beiden Sekundär-Onomatopöien *Becker* „Hacker“ > „Husten“ und englisch *hack* „hacken“ > „husten“ verhalten sich zu einander wie Mischtypus und Doppeltypus.

* * *

Die Mischtypen *K + P* und *P + K* sind uns bisher schon wiederholt gelegentlich untergekommen. Jetzt wollen wir sie im Zusammenhange ausführlich betrachten, sowohl die Formen mit Liquida als auch ohne Liquida.

Galla *kufa* husten

Somali *kuffa* h.

Arabisch *kahaba* h.

„ „ *nahaba* h.

Markesas *hapu* h.

Halifurisch *hapu-rë* h.

Errub; Maer *kobëik* h.

Adelaide *koppin* kotzen

Tschau *kombi* h.

Ketschua *kepnay* k.

Ost-Ketschua *ghapa* r.

Kavinenja *kapuseti* K.

¹ Vergleiche folgende Formen: Schuna *bugura* „bellen“, Thonga *vukula*, Wandala *buxa*, Ibo *abobuko*, Barea *behaue*, Nubisch *wûk*, Bilin *wuh*, arabisch *nabaha*, osmanisch *bârîr/mağ*, Luschai *baoh*, Buginesisch *bo'ka*, Taraska *vohvoh arani*, Mikmak *wegilei*, Biloxi *wi'he*, altindisch *bukkati*. Näheres dazu im III. Hauptteile.

Kobeua <i>aikobf-</i> r.	Westfälisch <i>käffen</i> h.
Komalapa <i>xover</i> h.	Märkisch <i>kaow</i> h.
Neupersisch <i>xeffiden</i> h.	Früh-neuhochdeutsch <i>koppitzen</i> r.
Russisch <i>kavsat</i> h.	" " <i>kaffatzen</i> r.
" <i>xrepfat</i> h.	" " <i>Gröps</i> R.
Serbokroatisch <i>hripfati</i> h.	Niederdeutsch <i>kolpen</i> , <i>külpfen</i> r., k.
Norwegisch-dialektisch <i>guffa</i> , <i>gluffa</i> h.	Schweizerisch <i>gorpse</i> , <i>gürpse</i> etc., r.
Norwegisch <i>gurpe</i> r.	" <i>glorpse</i> r.
Norwegisch-dialektisch <i>garpa</i> r.	" <i>chörble</i> k.
" " <i>golpa</i> r.	Bayrisch <i>gilpetzer</i> H.
Dänisch <i>gylpe</i> k.	" <i>kropfjetzer</i> R.
Englisch <i>gulp</i> ; <i>gullop</i> r.	Bayrisch-österreichisch <i>kräpetzer</i> R.
Mittelhochdeutsch <i>köppeln</i> r.	

Alle diese Formen haben Guttural in Anlautstellung und Labial in Inlautstellung, zum Teil auch noch eine Verstärkung der Lautmalerei durch *r* oder *l*, ja in schweizerisch *glorpse* rülpfen sogar durch beide Liquiden. In Einzelfällen mag nun diese *K+P*-Charakteristik nur Scheintypus sein, wie das bei englisch *cough* husten (gesprochen *köf*) sicher ist, da es auf angelsächsisch *cohhf-* zurückgeht. Aber im allgemeinen ist ein vernünftiger Zweifel an der *K+P*-Charakteristik nicht möglich. Man betrachte nur einmal die germanischen, zumal die deutschen Formen der vorstehenden Reihe! Die historische Untersuchung fördert nicht den geringsten Einwand zutage gegen die Ursprünglichkeit des lautmalenden Kehl- und Lippenlautes. Und unser Sprachgefühl empfindet sie unmittelbar mit Evidenz als schallnachahmend. Und schließlich entspricht die Reihenfolge Guttural+Labial genau dem natürlichen Vorgange bei den Geräuschen des Hustens, Rülpfens und Kotzens. Der aufsteigende Luftstrom geht zuerst durch die Kehle und erzeugt naturgemäß einen Guttural, um sodann beim Austreten aus der Lippenöffnung den naturgemäßen Labial zu erzeugen. Jedermann kann das experimentell nachprüfen, indem er ohne jeden Kulturzwang recht natürlich-gemütlich hustet oder rülpst oder gähnt etc. Die Wortschöpfung, der Wortbau folgt da mit treuem Realismus dem natürlichen Vorgange, ihn sowohl pantomimisch als auch phonetisch nachahmend. Einige der obgenannten germanischen Wörter sind konsonantisch wie vokalisches ausgezeichnete Nachahmungen des tatsächlichen Naturlautes. — Die Doppeltypen mit gutturalem Anlaut und Inlaut verzichten auf die genaue Gesamtnachahmung der aufeinander folgenden Stadien des Naturlautes (Kehle+Lippen), betonen aber um so stärker den gutturalen Ausgangspunkt des Ganzen: man vergleiche z. B. schweizerisch *Charchli* „röchelnder Husten“ und *chörble* „kotzen“. Bemerkenswert ist da das Nebeneinander von *K+P*-Formen und *K+K*-Formen, z. B.:

Norwegisch-dialektisch *golpa* rülpfen und *gulka* r.; norddeutsch *kolpen* r. und *kolken* r.; schweizerisch *gorpse* r. und *gorkse* r.

Ein Wort wie arabisch *kahaba* 'hustete' hat, dank dem semitischen Trilateralismus, die günstige Gelegenheit, Doppeltypus und Mischtypus zu verbinden: es ist gleichsam (*K+K*) + (*K+P*). Man vergleiche die Lautwirkung von arabisch *kahaba* und *haka'a* hustete.

Vielfach verbindet die Wortschöpfung diese beiden lautmalenden Konsonanzen, Guttural + Labial, ohne Rücksicht auf den tatsächlichen phonetischen Vorgang in umgekehrter Reihenfolge, also im Typus $P+K$. Ein besonders schönes Beispiel für das Nebeneinander beider Wortbaumöglichkeiten ist magyarisch *köp/-* „spucken“ = *pök/-* „spucken“ (vgl. § 5). Neben der kürzesten Form $P+K$ finden sich natürlich auch die Liquidiformen $PR+K$, $PL+K$, $P+RK$ etc. Diese umgekehrte Reihenfolge ist zwar nicht ganz naturgetreu, ist ein Willkürakt; aber die subjektive Willkür hat, wie schon S. 614 festgestellt wurde, in der gesamten Sprachschöpfung weiten Spielraum. Die Sprache ist eben kein logisches, sondern ein psychologisches Erzeugnis. Wir nennen diese sehr häufige Erscheinung von nun an **Umkehrtypus**. Die Umkehrtypen im allgemeinen und besonders das Paar $K+P$ und $P+K$ spielen in der gesamten Sprachschöpfung eine gewaltige Rolle. Wir werden im Verlaufe unserer Untersuchungen sehr oft mit ihnen zu tun haben. Vorläufig sei auch dieses glottogonische Grundgesetz nur kurz festgestellt. Das Wesen der Umkehrtypen hat ABEL in seinen sprachwissenschaftlichen Schriften richtig erfaßt und als „Gegenlaut“ bezeichnet.

Während uns in § 2 und 3 die $K+P$ -Formen ziemlich zahlreich und zuverlässig unterkamen, sind hier die $P+K$ -Formen weniger zahlreich und weniger zuverlässig. Vielleicht ist von den folgenden Beispielen ein oder der andere Labialanlaut als sekundär oder als präfixal zu streichen.

Gbea *bege* rülpfen

Gbansiri *bigi* r.

Ifumu *byege* r.

Mbamba *bjoka* r.

Baskisch *poker* R.

Estnisch *prõhkatama* husten

Japanisch *faku* k.

Sesake auf Api *puku* h.

Marschall *bõkbõk* h.

Biloxi *psuki* h., r.

Südslawisch *brehati* h.

(?) Slowenisch *bruhati* „speien, auswerfen“

Bretonisch *brögödi* r.

Angelsächsisch *bealcettan* kotzen

(Englisch *bark* „bellen; husten“)

Niederrheinisch *bõksen* r.

(Schweizerisch *Becker* H.)

Als Scheintypus ist oben die französisch-dialektische Form *pühkä* husten ausgeschieden worden. — Auch hier stehen den $P+K$ -Formen in ein und derselben Sprache gleichbedeutende $K+P$ -Formen zur Seite:

Angelsächsisch **balk/-* ist die Umkehrung zu englisch *gulp* rülpfen, kotzen; gegenüber niederrheinisch *bõksen* r. steht bayrisch *köppeln*, *köppizen* r.; gegenüber serbokroatisch *brehati* husten steht *hripati* h.

Nur eine Vermutung: ist auch deutsch *brechen*, *sich erbrechen* = mittelhochdeutsch *sich brechen* durch die Klangwirkung der Konsonantenverbindung zu seiner übertragenen Bedeutung „vomere“ gekommen? Es hat dieselbe Konsonantenfolge $PR+K$ wie

Bretonisch *brögödi* rülpfen, serbokroatisch *brehati* husten, slowenisch *bruhati* „speien, auswerfen“ und estnisch *prõhkatama* h.

Natürlich käme dieser Lautwirkung nur eine Nebenrolle zu bei dieser Sekundär-Onomatopöie; die Hauptrolle dabei spielte die Urbedeutung „frangere“, also derselbe Begriff des Heftigen, Stoßenden wie bei

Englisch *hack* „hacken“ > „husten“ und schweizerisch *Becker* „Hacker“ > „hartnäckiger H.“.

Das Magyarische hat die Formen *bűfög[ni] = bűfög[ni]* „rülpsen“. Hier liegt zunächst der labiale Doppeltypus *b + f* vor, also das Gegenstück zu gutturalen Doppeltypen wie

Deutsch *köken*, englisch *gag* und *keck*, Wolof *gix* etc.

Die Vokalschwankung *bűf-* und *bűf-* dient ebenso der Lautmalerei wie etwa

Schweizerisch *gorpse*, *görpse*, *gerpse*, *gürpse* rülpsen, *gögge*, *gägge* r. und *Charchli*, *Chürchli* Husten.

An diese Schallsilbe *bűf-*, *bűf-* tritt das suffixale *-ög-*. Das so entstandene *bűfög-* wirkt nun, mit Sekundär-Onomatopöie des Suffixes, als Schallwort mit drei lautmalenden Konsonanten, ähnlich wie magyarisch *köhög[ni]* „husten“: *köh-ög* scheint dreitypisch *K + K + K*, *bűf-ög* scheint dreitypisch *P + P + K*. Magyarisch *bűfög* scheint das, was arabisch *kahaba* hustete wirklich ist: Verbindung von Doppeltypus mit Mischtypus.

Derselbe Doppeltypus wie in *bűf-*, aber mit Liquida-Erweiterung, liegt vor in altslawisch *blŭvati* „kotzen“, russisch *blevať*, serbokroatisch und slowenisch *bljuvati*, tschechisch (alt) *blvati*, polnisch *blwać*, obersorbisch *bluwać*. Labialer Anlauttypus ist wohl indogermanisch **ǵemē* in altindisch *vamati* „kutzt“, awestisch *vam/-* k., griechisch *ἐμέω* < **ǵeméō*, lateinisch *vomo* < **ǵemo*, altisländisch *væma* „Seekrankheit“, litauisch *vėmti* k. Bloßer Labial-Binnen-typus ist angelsächsisch *snoffa* „nausea“ und die folgende Gruppe.

Das Mittelhochdeutsche hat nebeneinander die Formen *rohfezen* rülpsen und *roffzen* rülpsen < althochdeutsch *roff[azzen]* < **rup[azjan]*. Der Wechsel des Gutturals und Labials in der Binnenstellung ist ähnlich dem in

Norwegisch-dialektisch *gulka* rülpsen und *golpa* r.

Rohezen und *rofzen* stellen die Liquida *r* gleichsam als wichtigste Lautmalerei an die auffallendste Stelle. Der Mischtypus *r + k* etc. ist uns schon mehrfach begegnet. Bloßes *r* allein liegt vor in Uruava *riuarua* „kotzen“. Neben *rofzen* stehen mit verschiedenen Vokal- und Konsonantenstufen

Altnordisch *repta* rülpsen und *rypta* kotzen, altnordisch und norwegisch-dialektisch *ropa* r., schwedisch-dialektisch *reffta*, *raffa* r., älterdänisch *reppe* r., k.; dänisch *raebe* r., älter auch k.; ferner die zum Teil veralteten deutschen Formen *roppen*, *rupsen*, *reupsen*, *roubsen*, *röpsen*, *rüpsen* r.

Deutsch *rülp[sen]* und *rülp[en]*, von dem interjektionellen Substantiv *Rülp* „das Aufstoßen“ abgeleitet, ist bemerkenswert, da es eine sehr glückliche Nachahmung des Naturlautes ist, obwohl ganz ohne Guttural-Charakteristik, Parallel diesen *r + p*-Formen erscheint auch ossetisch *rėvun* rülpsen. — Zu deutsch *rülp[sen]* ist wieder zu vergleichen niederdeutsch *külp[sen]* rülpsen, kotzen. Die reichste Form der Schallnachahmung finden wir in schweizerisch *glorpse* rülpsen (neben *gorpse* und *gropse*) mit Mischtypus *K + P* und beiden Liquiden. Diese Verbindung beider Liquiden ist sonst selten: sichere Fälle sind noch deutsch *grölzen* rülpsen und mittelhochdeutsch, älter-neuhochdeutsch *Rülz* „Rülps“; vielleicht spanisch *regoldar* rülpsen und französisch-dialektisch *krālē* husten; wohl nur sekundär schweizerisch *chörble* kotzen und tschechisch *krchlati* husten.

* * *

Hiemit sind die wichtigsten Grundfragen und Begleiterscheinungen der gutturalen Lautmalerei für menschliche Kehlgeräusche wenigstens im wesentlichen dargelegt. Leider war das Beweismaterial stellenweise nur dürftig und nicht durchwegs sicher. Wir mußten in diesem Paragraphen mit wenigen Beispielen beweisen, wofür die späteren Paragraphen zahllose Beispiele enthalten. Es stand uns eben nur das Wortmaterial für die drei Bedeutungen „husten, rülpfen, kotzen“ zur Verfügung. Mit dem unübersehbaren Material der folgenden Abschnitte hätten wir unsere theoretischen Sätze viel, viel reichhaltiger belegen können. Aber wir konnten nicht auf das Künftige vorgreifen, da wir stets nur auf dem festen Boden schon bekannter Tatsachen weiterbauen wollten. Andererseits schien es untunlich, diese grundsätzlichen Darlegungen länger hinauszuschieben. Es empfahl sich vielmehr, all dies Theoretisch-Prinzipielle möglichst früh zu erledigen, um dann im folgenden die Fülle der Erscheinungen schnell und ungehindert erfassen zu können.

Die lautmalende Funktion der Vokale, so wertvoll und reizvoll sie auch ist, haben wir bisher nur gelegentlich berührt und werden es auch künftig so halten. Das Grundgerüste dieses ersten Hauptteiles ist eben die Guttural-Charakteristik, alles andere ist nur Begleiterscheinung.

(Fortsetzung folgt.)



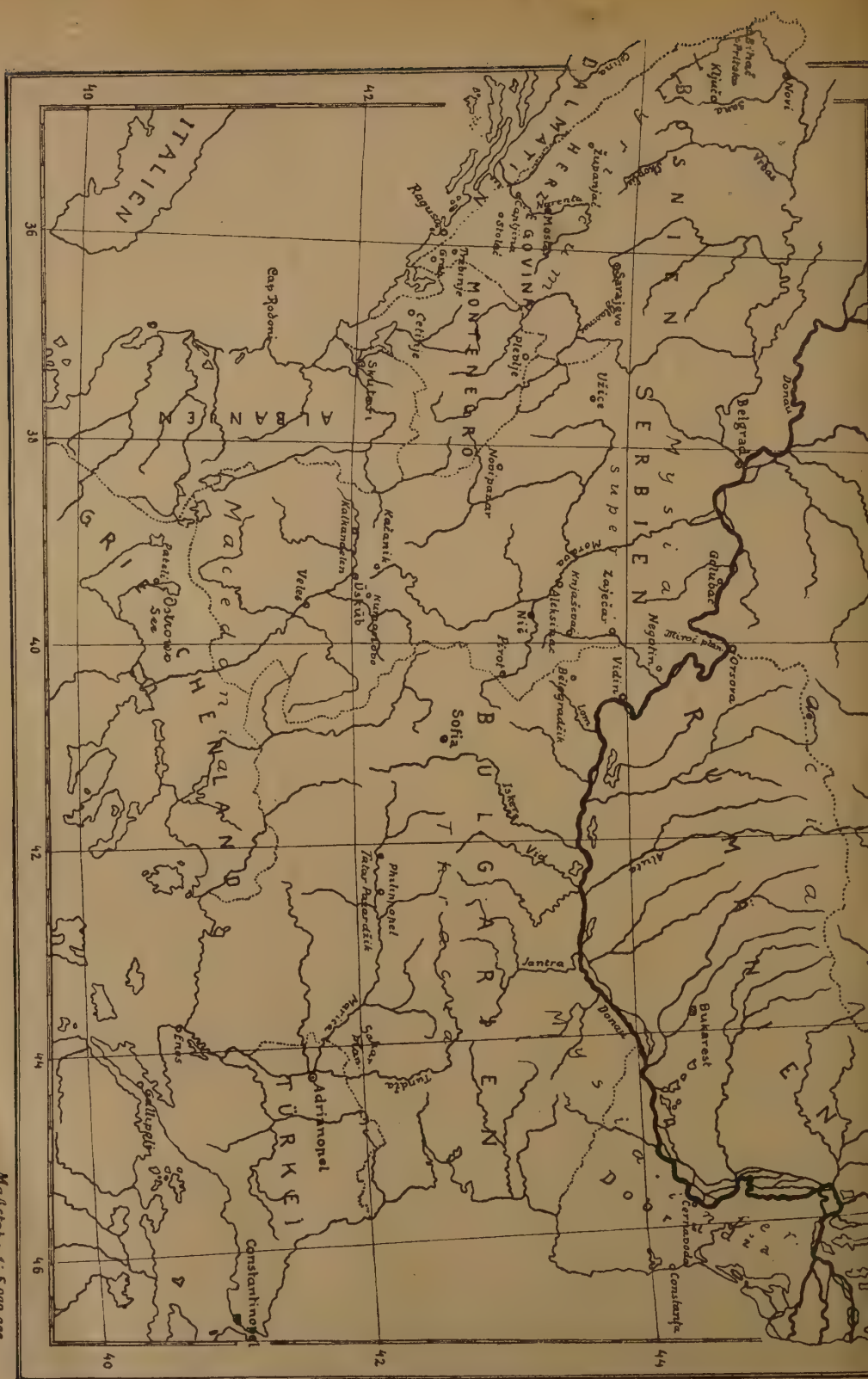
Die archäologische Kartographie am nördlichen Balkan.

Von Univ.-Prof. Dr. OSWALD MENGHIN, Wien.

Das Bedürfnis nach archäologischen Karten hat verschiedene Wurzeln. Einen elementaren Grund, Fundkarten anzulegen, ergibt schon die Notwendigkeit, sich Klarheit über die geographische Lage von Fundplätzen zu verschaffen, da in vielen Fällen auch die besten Atlanten im Stiche lassen und genaueres Kartenmaterial ja nicht immer zur Hand ist. Wenn sich die Funde in einem Gebiete mehr und mehr häufen, so tritt ein neues Moment hinzu; man will eine gewisse Ordnung in das Material bringen, eine topographische Übersicht gewinnen; das Interesse der Denkmalpflege stellt sich ein und verlangt Verzeichnisse der Fundorte und kartographische Festlegung derselben. Aus diesen Motiven allein heraus können schon Fundkarten erstehen; eine lebhaftere und befriedigende Tätigkeit auf dem Gebiete der archäologischen Kartographie werden sie freilich nicht zu erwecken vermögen, dazu müssen stärkere Beweggründe mitwirken. Diese pflegen sich alsbald einzustellen, wenn die archäologische Durchforschung eines Landes eine gewisse Stufe erreicht hat. Es drängen sich da neben den rein archäologischen Gesichtspunkten auch andere Probleme vor, Forderungen von Grenzgebieten, besonders der Siedlungsgeschichte, der Paläethnologie und der Landeskunde. Diese Forschungszweige werden gewöhnlich nicht von Facharchäologen, sondern von Historikern, Geographen und Linguisten betreut, die nur selten in der Lage sind, das archäologische Material selbständig zu bewältigen. Dieses muß ihnen daher von archäologischer Seite bereitgestellt werden. Es liegt nun schon im Wesen dieser Disziplinen, die ja stark mit statistischem und kartographischem Material zu arbeiten haben, daß das idealste Hilfsmittel für sie die archäologische Fundkarte ist. Eine gute Fundkarte überhebt sie jeder eigenen Bemühung in dieser Richtung und man kann wohl sagen, daß, von diesem Standpunkte betrachtet, die Fundkarte das reifste und feinste Erzeugnis der archäologischen Forschung ist¹.

Das Fundkartenwesen hängt also auf engste mit dem Stande der Landesdurchforschung und den damit wachsenden wissenschaftlichen Bedürfnissen zusammen. Es wird sich daher, ehe wir in die Besprechung der Fundkarten der nördlichen Balkanländer eintreten, empfehlen, einen Blick auf die Entwicklung der archäologischen Erforschung dieses Gebietes zu werfen. Da müssen wir freilich nur wieder mit der Klage beginnen, daß die Balkanhalbinsel zu jenen Teilen Europas gehört, die archäologisch am allerwenigsten bekannt sind, besonders was die prähistorische Archäologie anlangt. Die Gründe für diesen Zustand brauchen hier wohl kaum des Näheren auseinandergesetzt zu werden. Die politischen und kulturellen Verhältnisse lagen am Balkan bisher meist so, daß sich eine systematische wissenschaftliche Tätigkeit

¹ Über die Herstellung von archäologischen Fundkarten handle ich ausführlicher in meinem Aufsätze: Über archäologische Fundkarten im allgemeinen und österreichische Fundkarten im besonderen (Deutsche Rundschau für Geographie XXXVII, 1914/1915, S. 262).



nirgends entfalten konnte. Erst in der letzten Zeit ist hierin eine Änderung eingetreten. Denn auch die neugegründeten Balkanstaaten hatten in den ersten Dezennien ihres Bestandes andere Sorgen als wissenschaftliche; *primum vivere, deinde philosophare* gilt ja auch im Staatsleben. Nur der Süden der Balkanhalbinsel und etwa noch die nordägäische Küste (besonders Saloniki und Konstantinopel) bildeten eine Ausnahme. Die einzigartige Stellung Griechenlands im Altertum hat der Forschung schon früh einen mächtigen Ansporn geboten und bewirkt, daß selbst die widrigsten Umstände dem gelehrten Eifer nicht Einhalt tun konnten. Schon die erste Hälfte des 18. Jahrhunderts sieht hier namhafte Archäologen an der Arbeit und als bessere Verhältnisse einkehrten, nahmen die Studien hier rasch einen ungeheuren Aufschwung.

Kann somit Griechenland auf eine alte und ruhmreiche Geschichte seiner archäologischen Durchforschung zurückblicken¹, so steht es am nördlichen und mittleren Balkan, in Rumänien, Bulgarien, Serbien, Bosnien, Montenegro, Albanien, aber auch noch im nördlichen Makedonien und Thrakien, ganz anders². Vor der Schöpfung der selbständigen Kleinstaaten und des Okkupationsgebietes ist von eigenem wissenschaftlichen Leben hier überhaupt fast nichts zu spüren, Rumänien etwa ausgenommen, dessen ältere staatliche Sonderstellung auch die Forschungstätigkeit begünstigt hat. Aber auch in der ausländischen Literatur finden wir über die Archäologie des nördlichen Balkans lange Zeit sehr wenig. Was wir aus den Berichten der Balkanreisenden früherer Jahrhunderte schöpfen können, sind dürtigste Tropfen wissenschaftlicher Erkenntnis und wie eine Oase in der Wüste winkt uns da das große Donauwerk von ALOIS FERDINAND Graf v. MARSILI aus dem Jahre 1726 entgegen; wir werden darüber gleich ausführlicher zu sprechen haben. Daneben sind wohl nur noch die hervorragenden Leistungen des kroatischen Franziskaners MATTHIAS PETER KATANCSICH zu erwähnen, dessen literarische Tätigkeit in die Zeit von 1781 bis 1825 fällt. Ein Teil seiner Schriften, die sich besonders mit der antiken Geographie, Völkerkunde, Geschichte und Epigraphik Thrakiens und Illyriens befassen, ist nur im Manuskript erhalten. Erst seit Anfang des 19. Jahrhunderts wird die Reiseliteratur etwas ergiebiger; da ist neben G. BARTH, GRIESEBACH u. a. vor allem AMI BOUË zu nennen, der zum erstenmal einen vollen Griff in das reiche Material tat. Einzelne Konsuln

¹ Vgl. jetzt die Geschichte der Archäologie von B. SAUER im Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft VI, 1913, S. 80 ff., besonders S. 128 ff.

² Eine zusammenfassende geschichtliche Darstellung der archäologischen Forschung am nördlichen und mittleren Balkan gibt es nicht. Nur für einzelne Ländergebiete sind einige Behelfe vorhanden. Für Bulgarien und den türkischen Teil des alten Thrakiens vgl. G. SEURE: *Archéologie Thrace* (*Revue archéologique* XVIII, 1911, S. 301 f.), TH. SCHMIDT: *Die archäologische Erforschung Bulgariens* (*Deutsche Literaturzeitung* XXXIV, 1913, S. 261), O. MENGHIN: *Der Anteil Österreichs an der prähistorischen Durchforschung Bulgariens* (*Wiener Zeitung*, 21. Mai 1916), A. LIPSCHÜTZ: *Die archäologische Forschung in Bulgarien* (*Vossische Zeitung*, 6. August 1916); für Rumänien vgl. J. ANDRIEŞESCU: *A supra epoci de bronz în România* (*Buletinul com. mon. istor.* 1915); für Bosnien J. M. BAERNREITHER: *Das Museum von Sarajevo, Die prähistorischen Funde in Bosnien und der Herzegowina, Römische Archäologie zwischen Save und Narenta* (*Österreichische Rundschau* XXI, 1909, S. 9, 92 und 355).

fremder Mächte versuchten sich auch in Grabungen; allein es drang lange Zeit davon nichts in die wissenschaftliche Welt. In Rumänien erregen besonders die Wälle der Dobrudscha die Aufmerksamkeit der gelehrten Welt. HELLMUTH v. MOLTKE hat als erster einige Kenntnis davon vermittelt, der Franzose JULES MICHEL beschrieb sie dann ausführlicher (1862).

Diese Periode geringster Forschungstätigkeit reicht bis zum Jahre 1870. Von diesem Zeitpunkte an trat, durch verschiedene Ereignisse hervorgerufen, ein Umschwung ein. Im Jahre 1870 wurde der Bau der Bahn Enos—Adrianopel—Philippopel begonnen, der verschiedene Fachleute, Techniker, Geologen, Ärzte, vor allem aus Österreich, in diese Gebiete brachte. So bereiste J. M. HOCHSTETTER im Jahre 1869 den Balkan, nicht ohne auch auf archäologische Gegenstände Bedacht zu nehmen; E. ZELLER und A. PELC, die als Ingenieure am Bahnbau teilnahmen, betätigten sich auch durch Grabungen und berichteten darüber in der wissenschaftlichen Welt. Besonders eingehend befaßte sich der Arzt M. C. WEISER mit den bulgarischen Tumuli. Die erste Balkanexkursion zu rein archäologischen Zwecken unternahm im Jahre 1868 der Franzose A. DUMONT, der bald darauf auch eine Abhandlung über einen albanischen Fund veröffentlichte. Um diese Zeit setzen die großen Grabungen G. SCHLIEMANN's ein (1870 bis 1890); sie berühren aber, wenn man von der Eröffnung des Kara-Agatsch-Tepoh auf Gallipoli absieht, nirgends den Boden der europäischen Türkei. In Rumänien arbeiten in dieser Zeit schon einige wohlmeinende einheimische Forscher, wie G. BUȚUREANU, N. BELDICEANU, C. BOLLIAC; größere Bedeutung hat nur A. ODOBESCU. In diesem Zeitraum beginnt auch schon der hervorragendste rumänische Archäologe G. TOCILESCU, dessen Arbeiten weit über die engere Heimat hinausgreifen. In den übrigen Balkanländern fehlen archäologische Versuche Einheimischer völlig. Als einzige Ausnahme ist ein Büchlein des bulgarischen Arztes N. ZACHARIEV über den Kreis Tatar-Pazardschik, 1870 in Wien erschienen, zu nennen.

Im Verlauf der siebziger Jahre trat dann der Balkan immer stärker in den Vordergrund des öffentlichen Interesses. Die Aufstände und Kriege der Jahre 1875 bis 1878 endeten bekanntlich mit dem Frieden von San Stefano und dem Berliner Kongreß, der eine neue Ordnung auf dem Balkan begründete. In den neuerrichteten Staaten stand, Rumänien wieder ausgenommen, die Wissenschaft zunächst ganz unter der Obhut von Ausländern; denn eine eigene Intelligenz war kaum vorhanden. Es darf uns daher nicht wundernehmen, wenn die archäologischen Schriften aus den achtziger und neunziger Jahren noch immer fremde, zumeist österreichische Verfasser aufweisen. Ich sehe dabei ganz von den Mitarbeitern an den monumentalen Inschrifteneditionen und jenen Leuchten der Wissenschaft ab, die, wie E. BORMANN, F. CUMONT, A. v. DOMACZEWSKI, TH. MOMMSEN u. a., ihr Arbeitsfeld über das ganze Gebiet der antiken Welt ausdehnen, sondern fasse vor allem jene Gelehrten in die Augen, die sich als Pioniere der Landesdurchforschung betätigt haben. Da erscheinen unter anderen die Österreicher F. KANITZ, dessen Wirken schon in der früheren Periode einsetzt, und J. C. JIREČEK, beide für das gesamte Balkangebiet tätig, der Reichsdeutsche C. SCHUCHHARDT, die Siebenbürger K. TORMA und KARL GOOS, die hauptsächlich über Rumänien

arbeiten, die tschechischen Brüder H. und K. ŠKORPIL, sowie ihr Landsmann V. DOBRUSKI, die Bulgarien durchforschen, der Engländer A. EVANS, dessen Werk über das alte Illyrikum hohen Wert besitzt, der Bergdirektor FELIX HOFMANN, ein Österreicher, der eine archäologische Studie über Serbien liefert, und schließlich die zahlreichen Gelehrten, die ihre Aufmerksamkeit dem Okkupationsgebiete widmen, allen voran W. TOMASCHEK, Č. TRUHELKA und K. PATSCH, ferner M. HOERNES, W. RADIMSKÝ, F. FIALA, C. HÖRMANN, C. DE MARCHESETTI, J. KELLNER, P. A. HOFFER u. v. a.

Nur sehr allmählich beginnen sich auch aus den Balkanländern selbst Forscher einzustellen und vor 1890 begegnet kaum je ein einheimischer Name, Rumänien natürlich ausgenommen, wo G. TOCILESCU schon im Jahre 1880 eine zusammenfassende Urgeschichte Dakiens versucht. In den übrigen Balkanländern nimmt die einheimische Forschung erst im letzten Jahrzehnt des vorigen Jahrhunderts einigen Aufschwung, besonders was die überall früher entwickelte klassische Archäologie anlangt. In Serbien arbeiten ŽUJOVIĆ, PANČIĆ, M. VALTROVIĆ; in Bulgarien L. JURINIĆ, G. BONČEV u. a. Sehr regsam ist die einheimische Forschung aber in Bosnien, wo besonders seit der 1893 erfolgten Gründung der von M. HOERNES geleiteten „Wissenschaftlichen Mitteilungen aus Bosnien und der Herzegowina“ von einer Blüte der archäologischen Wissenschaften gesprochen werden kann. Sogar ein Archäologenkongreß fand 1894 in Sarajevo statt, der natürlich der Forschung vielfache Anregung bot¹. Wir finden in diesem Zeitraume unter den bosnischen Archäologen nun eine ganze Reihe einheimischer Namen wie G. VON STRATIMIROVIĆ, C. KOVAČEVIĆ, P. MIRKOVIĆ, TH. DRIGIČEVIĆ u. v. a. Zurück bleiben noch immer Montenegro und die Gebiete der europäischen Türkei, woselbst Forschungen ausländischer Gelehrten zu den größten Seltenheiten gehören. Zu Pateli am Ostrowosee in Makedonien grub der Russe MILJUKOW; über die Tumuli bei Cetinje berichtete M. C. WEISER in seiner späteren Verwendung als montenegrinischer Physikus. Hin und wieder greifen auch bulgarische und besonders griechische Forscher auf türkisches Gebiet über. Die von der „Thrakischen Gesellschaft in Athen“ (*Ἡ ἐν Ἀθῆναις Θρακικὴ ἀδελφότης*) 1897 gegründete Zeitschrift „*Θρακικὴ Ἑπετηρίς*“, zu der PAPPADTOPULOS, G. LAMPU-SIADHIS, TSUNTAS, KURUNOTIS archäologische Arbeiten beisteuerten, hat es freilich nie über das erste Heft hinausgebracht.

Mit der Jahrhundertwende tritt dann ein entscheidender Umschwung ein. Die Saat der mitteleuropäischen Kulturträger hat in den kleinen Balkanstaaten Wurzel gefaßt und beginnt Früchte zu tragen. Der Anteil der Fremden an der archäologischen Durchforschung des nördlichen Balkans tritt, besonders auf

¹ Über diesen Kongreß besteht eine reiche Literatur, u. a. J. SZOMBATHY: Die Archäologen- und Anthropologen-Versammlung in Sarajevo, 15. bis 21. August 1894 (Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien XXV, 1894, S. [202]), G. DE MORTILLET: Congrès anthropologique et archéologique de Sarajévo (Bulletins de la société d'anthropologie de Paris 1894, S. 531) und Palethnologie et anthropologie de la Bosnie-Herzégovine (Revue de l'école d'anthropologie IV, 1894, S. 377), SALOMON REINACH: Le congrès de Sarajévo (L'Anthropologie 1894), RUDOLF VIRCHOW: Konferenz in Sarajevo (Zeitschrift für Ethn. Verh. 1895, S. [38]), ROBERT MUNRO: The congress of anthropologists and archaeologists at Sarajevo (August 1914) in seinem Buche Rambles and studies in Bosnia-Herzegovina and Dalmatia, 2. Aufl. 1900, S. 53.

prähistorischem, weniger auf klassisch archäologischem Gebiete, zurück, wogegen zumeist im Auslande geschulte heimische Fachleute nun große Regsamkeit entfalten. Das gilt vor allem für Bulgarien, wo sich von fremden Gelehrten in dieser Periode nur noch französische Archäologen, besonders G. SEURE und E. DEGRAND, stärker betätigen; daneben wirken bedeutende bulgarische Gelehrte, wie B. DIAKOVIC, G. KACAROV, B. FILOV, R. POPOV, J. IVANOV, J. D. ŠIŠMANOV und der leider jung verstorbene A. ČILINGIROV, die alle eine ganz bedeutende Arbeitsleistung hinter sich haben. Neben der 1901 gegründeten „Bulgarischen archäologischen Gesellschaft“ in Sofia, die auch eine eigene Zeitschrift herausgibt, entstehen verschiedene lokale Altertumsvereine in den Kreisstädten, die teilweise ihre eigenen Publikationsorgane haben. In Serbien betätigten sich M. VASSIĆ, N. VULIĆ, M. MITIĆ und S. TROJANOVIĆ, in Rumänien N. DENSUȘIANU, C. J. ISTRATI, V. PÂRVAN, J. ANDRIEȘESCU u. a. In Bosnien tritt zu den schon Genannten V. ČURČIĆ, Kustos am Landesmuseum in Sarajevo.

In Montenegro, Albanien und in der europäischen Türkei arbeiten nach wie vor lediglich ausländische Gelehrte. Archäologische Beiträge aus Albanien und Montenegro verdanken wir vor allem dem bekannten ungarischen Balkanforscher FR. BARON NOPCSA, ferner dem langjährigen österreichischen Generalkonsul in Skutari TH. IPPEN, dem Reichsdeutschen P. TRÄGER, dem Franzosen E. DEGRAND. Über vor- und frühgeschichtliches Material aus Makedonien besitzen wir aus der neuesten Zeit unter anderen Arbeiten von G. SCHMIDT, PAUL TRÄGER, TH. MACRIDY, A. STRACK, M. L. STRACK, G. SEURE. Freilich handelt es sich auch hier zumeist um Forschungen in der nächsten Umgebung von Saloniki, während aus dem Binnenlande nur selten etwas bekannt wird. Selbstverständlich beschäftigen sich auch ausländische Gelehrte noch immer mit der Archäologie der übrigen Balkanländer; es würde aber zu weit führen, alle die Namen hier zu verzeichnen.

Dieser flüchtige Blick auf die Geschichte der archäologischen Forschung am nördlichen und mittleren Balkan zeigt, wenn ich mich auch vielfach nur auf Nennung von Namen beschränkt habe, zur Genüge, daß es sich noch fast überall um Anfänge dreht, selbst in jenen Gebieten, wo seit neuerer Zeit größere Regsamkeit zu verzeichnen ist, wie in Bulgarien. Nur Bosnien darf als besser durchforscht gelten. Man wird sich unter solchen Umständen nicht mit allzu hochgespannten Erwartungen über das Fundkartenwesen am nördlichen Balkan tragen dürfen. Tatsächlich ist nicht sehr viel fundkartographisches Material vorhanden; aber immerhin mehr, als man vielleicht bei oberflächlicher Nachschau erwarten würde. Was da ist, gibt freilich noch lange keinen Begriff von dem ungeheuren reichen Denkmalbestande in den Balkanländern und kann auch den oben angedeuteten feineren Forschungsbedürfnissen nicht genügen. Aber gerade, weil es wenig ist und jede, auch die bescheidenste Arbeit auf diesem so lange vernachlässigten Gebiete eine Lücke füllt, ist es von Wert und verdient zur allgemeinen Kenntnis gebracht zu werden.

Ich unterziehe im folgenden die mir bekannt gewordenen Fundkarten — für einzelne Hinweise bin ich Universitätsprofessor Dr. E. OBERHUMMER zu Dank verpflichtet — einer kurzen Besprechung. Wenn ich dabei die Stücke nach ihrem

Alter anordne, so bewegt mich dazu die Absicht, zugleich ein geschichtliches Bild der archäologischen Kartographie am nördlichen Balkan zu zeichnen; daß die geographische Übersicht darunter leidet, ist bei der Geringfügigkeit des Materials kaum zu befürchten.

Der Zufall will es, daß für unser Gebiet ein archäologisches Kartenwerk existiert, dessen Alter in eine Zeit zurückgeht, aus der sonst wohl noch für kein Land Europas etwas Ähnliches erhalten ist. Es ist dies der „*Danubius Pannonico - Mysicus*“ von ALOIS FERDINAND Graf MARSILI. MARSILI, auch MARSIGLI geschrieben, ist 1658 zu Bologna geboren und beschäftigte sich von Jugend auf mit den Wissenschaften. Schon früh trat er mit dem Balkan in Beziehung, indem er 1679 mit dem venezianischen Gesandten nach Konstantinopel reiste, wo er, genaue Kenntnis der Türkei schöpfend, elf Monate verweilte. Er trat dann in den Dienst Leopolds I., der eben in die großen Kriege mit der Türkei verwickelt war. 1683 geriet er bei Raab verwundet in türkische Gefangenschaft und wurde in Sklaverei verkauft, wo er die merkwürdigsten Abenteuer erlebte. Der venezianische Gesandte kaufte ihn 1684 wieder frei und wir sehen ihn in der Folge in diplomatischer Verwendung in Rom und 1698 in Konstantinopel, um am Karlowitzer Frieden mitzuarbeiten. Ihm wurde die Grenzbeschreibung zwischen Österreich und der Türkei übertragen, mit der er bis 1701 beschäftigt war. Bei diesen Arbeiten erwarb er sich jene eingehende Kenntnis des unteren Donauebietes, die für seine Zeit ganz vereinzelt dasteht und ihn zur Abfassung des genannten großen Werkes befähigte. Im spanischen Erbfolgekrieg war MARSILI Unterkommandant der Festung Breisach. Da diese 1703 kapitulierte, wurde MARSILI zum Verluste aller Ehren und Würden verurteilt. In den Erinnerungen, die MARSILI zu seiner Verteidigung herausgab, stellt er sich als Opfer der kaiserlichen Politik hin, deren Absicht es gewesen sei, die Ehre des Oberbefehlshabers, des Fürsten von Baden, zu retten. MARSILI wendete sich in der Folge an Ludwig XIV., der ihn in Gnaden aufnahm; 1709 wurde er vom Papst an die Spitze einer Armee gegen den Kaiser gestellt. Im übrigen widmete er den Rest seines Lebens fast ganz den Wissenschaften. Seine Bedeutung darf nicht gering angeschlagen werden und er ist mit Unrecht so vergessen, daß ihn z. B. B. SAUER im „Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft“ mit keinem Worte erwähnt. Sein Tod erfolgte im Jahre 1730 zu Bologna¹, wo er 1712 eine Akademie der Wissenschaften gegründet hatte.

Sein Hauptwerk ist die Donaumonographie, dessen voller Titel „*Danubius Pannonico-Mysicus, observationibus geographicis, astronomicis, hydrographicis, historicis, physicis perlustratus et in sex tomos digestus*“² lautet. Von den sechs Großfoliobänden, die mit Karten und Abbildungen in Kupfer reich ausgestaltet sind, behandeln die vier letzteren rein hydrographisch-naturhistorische Gegenstände, die Mineralien, Fische, Vögel, Pflanzen, Vierfüßler des Donauebietes, ferner die Quellen der Donau, die Stromgeschwindigkeit usw. Die ersten zwei Bände hingegen sind der Geographie und Geschichte des pan-

¹ FANTUZZI: Notizie degli scrittori Bolognesi V (1786), S. 286.

² Haag und Amsterdam 1726.

nonisch-mösischen Donaulandes gewidmet. Der erste Band zerfällt in drei Teile: *Geographica de Hungariae monarchia*, *Astronomica* et *Hydrographica*. Davon sind nun gleich die Karten zum ersten Teile für uns von Bedeutung. Die erste Karte (Tab. I) bietet nur das Flußnetz der Donau von den Quellen bis zur Mündung und zeigt zugleich die Abgrenzung des von MARSILI behandelten Gebietes: es reicht von Wien bis zur Mündung der Jantra. Die nächste Karte (Tab. II) ist nun eine vergrößerte Darstellung dieses Stromteiles (Maßstab 15 Meilen = 1 Grad). Sie betitelt sich „*Mappa generalis, in qua Danubii fl. Caetium montem inter et Bulgariae flumen Jantram intercepti tractus integer in subsequentibus XVIII. sectionibus divisim specialissime exhibendus repraesentatur*“. Auch dieses Blatt dient, wie schon der Titel lehrt, der Übersicht; es ist darauf die Abgrenzung der 18 Sektionen, in die MARSILI das ganze Gebiet einteilt, dargestellt. Im übrigen sind auch schon auf diesem Blatte wichtigere archäologische Fundstätten eingetragen. So finden wir bei Carnuntum, Aquincum abgekürzt „*Antiquitates Romanae*“ nebst einer entsprechenden Terrainbezeichnung; ebenso ist der Trajanswall zwischen Donau und Theiß eingetragen und als „*Agger antiquus Romanus*“ sowie als „*Römerschantz*“ bezeichnet. Viel reichlicher kehren dann diese archäologischen Eintragungen in den einzelnen Sektionsblättern, die sich auch bemühen, ein gutes oro- und hydrographisches Bild zu geben, wieder (Tab. III—XX). Gewöhnlich handelt es sich um die Andeutung von Lagergrundrissen und Wällen mit der Bemerkung „*Agger Romanus*“, „*Romanae antiquitates*“, „*Agger Romano-antiquus*“, „*Fossa Romano-antiqua*“, „*Antiquo-Romanum vallum*“ etc. Auch Straßenreste sind eingezeichnet, diese mit der Beifügung „*Via incisa rupe facta*“, „*Via lapidibus strata antiquo-romana*“. Zumeist dreht es sich also um römische Dinge; es fehlen aber auch nicht ganz Eintragungen, die auf andere Perioden, sei es nun die vorgeschichtliche Zeit oder das frühe Mittelalter, Bezug haben. Zunächst mag ja wohl überhaupt manches von den Verwallungen, die von MARSILI samt und sonders unbedenklich der römischen Zeit zugeschrieben werden, älter oder jünger sein. Hin und wieder erscheinen auch Terrainzeichen, die andeuten, daß es sich um etwas Besonderes gehandelt haben muß. So ist im Süden des Lagerzeichens, das Bregetio entspricht, ein tumulusartiges Gebilde dargestellt. In der Miroc Planina bei Orsova begegnet ein ovaler Ringwall mit der Bezeichnung „*Antiquo-romanum vallum*“. Den Isker entlang und über diesen hinaus bis an den Vid sind Hügel eingezeichnet, die wir zweifellos als prähistorische Tumuli anzusprechen haben; MARSILI nennt sie freilich „*Colles manu facti antiquo-romani*“. In dem geographischen Texte zu diesen Karten sind dann auch archäologische Bemerkungen eingestreut.

Der zweite Band des großen Werkes ist den Altertümern des unteren Donaubegebietes im besonderen gewidmet, „*De antiquitatibus Romanorum ad ripas Danubii*“. Er enthält die Teile „*Antiquitates Romanae militares ad utramque ripam Danubii*“ und „*Antiquitatum Miscellanearum*“. Für uns kommt hier nur der erste Teil in Betracht, der das älteste Beispiel einer archäologischen Fundkarte im strengeren Sinne des Wortes, das ich überhaupt kenne, enthält. Gleich der erste Kupfer dieses Bandes (Tab. I) betitelt sich nämlich „*Theatrum Antiquitatum Romanarum in Hungaria sive mappa geographica*“.

regionum Danubio circumjacentium, Pannoniarum, Daciarum, Mysiarum etc., in quibus antiquitates Romanae suis singulae figuris in hoc tomo descriptae reperiuntur“. Die Karte, ein Flußnetz mit Andeutung der Gebirge, im Maßstab von etwa 1:3,000.000, bedient sich schon in ganz moderner Weise verschiedener Fundzeichen. Die Legende enthält für folgende Dinge eigene Zeichen: 1. Fortalitia Romana, quorum adhuc apparet figura. 2. Murorum rudera aut aggeres ita destructi, ut figura non amplius bene appareat. Diese beiden Gruppen von Altertümern sind außerdem durch aufrechte Schrift gekennzeichnet. 3. Aggeres adhuc extantes et fossae. 4. Viae lapidibus stratae. 5. Colles manufacti. 6. Loca, in quibus inscriptiones aut alia monumenta Romano-antiqua etiamnunc reperiuntur. Die Karte reicht über das im ersten Bande abgesteckte Gebiet hinaus, indem auch Italien und der ganze mittlere Balkan samt dem westlichen Pontusgebiete darauf erscheinen. Freilich sind in diesen Teilen der Karte fast nur die alten Straßenzüge zur Darstellung gebracht, derentwillen MARSILI ja auf diesem Blatte so weit ausgreift. Einiges Archäologische fällt aber doch dabei ab. So hat MARSILI offenbar die reichen Tumulusvorkommnisse in der Ebene von Philippopol und an der mittleren Tundža gekannt; denn er verzeichnet sie und setzt dazu die Bemerkung: „Colles manufacti incerti usus“, wogegen die Hügel am Isker und Vid in dieser Karte mit der Bezeichnung „Via collibus manufactis“ erscheinen. Auf den folgenden 25 Tafeln (Tab. II—XXVI) werden dann in zahlreichen Abbildungen Detailpläne der auf den Sektionsblättern des ersten Bandes verzeichneten Bodenaltertümer, auch Abbildungen von Bauresten, Kleinfunden, Münzen u. dgl. geboten. Für uns kommt davon höchstens noch ein Teilkärtchen (Tab. XXV), „Mappa partis Transsilvaniae interjectae flumini Alutae, Marusio et Ulpiae Trajanae“, in dem die Lage einiger römischer Städte und Straßen dargestellt ist, in Betracht.

Dieses merkwürdige Werk MARSILI's steht, wie ich schon eingangs erwähnt habe, in seiner Zeit vollkommen isoliert da und auch lange nachher ist nichts Ähnliches geleistet worden. Erst mit dem 19. Jahrhundert beginnen sich wieder langsam archäologisch-kartographische Arbeiten einzustellen. Kaum hieher zu rechnen sind da noch die Karten, wie sie einige ältere Balkanreisende ihren Büchern beigegeben haben. So HEINRICH BARTH der Schrift „Reise durch das Innere der europäischen Türkei“ (Berlin 1864); die Karte verzeichnet nur so nebenhin einige Tumulusgruppen und Ruinenstätten. Etwas mehr ist aus dem 1863 erschienenen Atlasband zu A. Viquesnel's „Voyage dans la Turquie d'Europe“ (Paris 1863—1868) zu gewinnen. Seine „Carte de la Thrace, d'un partie de la Macedoine et de la Moesie“ (Taf. 1) im Maßstabe 1:800.000, ausgeführt vom Geographen Charle im Jahre 1854, enthält zwar nichts als die Angabe einiger Ruinenstätten und auch in den einzelnen Detailkärtchen (Taf. 2—26) ist nur hin und wieder ein Tumulus oder eine Ruinenstätte angemerkt; aber auf dem Blatte „Itinéraires d'un voyage dans la principauté de Serbie, relevés par Mr. F. KANITZ, en 1860“ (Taf. 32), einem Flußnetze mit orographischen Eintragungen im Maßstabe 1:800.000, sind die Orte Serbiens, wo KANITZ römische Altertümer vorgefunden hat, unterstrichen und wir haben damit die erste, wenn auch bescheidene archäologische Karte dieses Königreiches vor uns.

FELIX KANITZ, dessen Forschungsreisen wir diese Karte verdanken, ist eine sehr interessante Erscheinung in der österreichischen Gelehrten-geschichte¹. 1829 von deutschjüdischen Eltern in Budapest geboren, sollte er sich nach den Plänen seines Vaters der Musik widmen. Mit 14 Jahren verlor er ihn aber und seine Mutter wünschte mehr die zeichnerische Begabung des Jungen ausgebildet zu sehen. Er kam auf die Kunstschule nach Kassel und beschloß nach beendetem Studium, als Zeichner für illustrierte Zeitschriften zu wirken. 1847 ließ er sich in Wien nieder, reiste später durch Deutschland sowie nach Paris und kehrte 1856 wieder nach Wien zurück. 1858 ging er nach Montenegro, wo ein Aufstand gegen die Türken ausgebrochen war, um Zeichnungen für die „Leipziger Illustrierte Zeitung“ anzufertigen. Diese Reise war für sein künftiges Leben entscheidend: das eigenartige, in Europa damals fast unbekannte Leben der europäischen Türkei fesselte ihn so, daß er Balkanforscher wurde und bis an sein Lebensende blieb. Er starb 1904 in Wien. Seine Reiseschriften und sonstigen Publikationen über Archäologie, Geschichte, Geographie, Ethnographie der Balkanländer sind eine Unzahl; freilich war er, besonders was die prähistorische und römische Altertumskunde anlangt, Laie, so daß seinen Arbeiten vielfach die wissenschaftliche Tiefe fehlt. Trotzdem haben sie noch heute unschätzbaren Wert, da die Durchforschung des Balkans eben auf allen Gebieten noch so weit zurück ist, daß sie Laienarbeiten nicht entbehren kann. Von seinen eigenen kartographischen Leistungen kommt einiges auch für uns in Betracht. Ein recht bescheidener Anfang ist noch das dem Aufsatz „Die römischen Funde in Serbien“² beigegebene etwas primitive Kärtchen des serbischen Donauufers von der Moravamündung bis Golubac mit der Eintragung einiger Ruinenstätten. Reicher ist das im Texte gegebene Fundverzeichnis (45 Plätze). Bedeutsamer ist schon der nächste Aufsatz desselben Verfassers „Reise in Südserbien und Nordbulgarien“³ mit der Karte „Routiers mit Beiträgen zur Altertumskunde von Südserbien und Nordbulgarien, ausgeführt in den Jahren 1860, 1862, 1864“. Das Kärtchen (Maßstab ungefähr 1:700.000) umfaßt die Gebiete von Aleksinac, Niš, Pirot, Kujaševac, Zaječar, Negotin in Serbien, Vidin, Lom, Bělogradčik in Bulgarien. Als kartographische Unterlage dient ein einfaches Flußnetz mit Andeutung einiger wichtiger Gebirgszüge. Orte mit römischen Funden sind rot unterstrichen. Außerdem erscheinen Zeichen für römische Kastelle und Türme sowie für Tumuli.

Die zahllosen Tumuli des Balkans — besonders Bulgarien ist von ihnen übersät — haben unter allen vorgeschichtlichen Denkmälern der Halbinsel von jeher das Interesse der Forscher am meisten in Anspruch genommen. AMI BOUÉ war der erste, der in seinem Reisewerk „La Turquie d'Europe“⁴ eine reichhaltige Liste von Vorkommnissen solcher Hügel in der europäischen Türkei veröffentlichte; sein Aufsatz „Aufzählung von Tumuli oder alten Grab-

¹ Biographisches Jahrbuch und deutscher Nekrolog IX, 1906, S. 184. VIKTOR HAUTZSCH.

² Sitzungsberichte der kaiserl. Akademie der Wissenschaften in Wien, phil.-hist. Kl. XXXVI, 1861, S. 195.

³ Denkschriften der kaiserl. Akademie der Wissenschaften in Wien XVII, 1868.

⁴ Paris 1840, I, S. 150, deutsche Ausgabe Wien 1889, I, S. 551.

hügeln in der europäischen Türkei¹ enthält demgegenüber nichts Neues. FR. V. HOCHSTETTER stellte im selben Jahre seine Beobachtungen „Über das Vorkommen alter Grabhügel in der Türkei“² zusammen. Diese Aufsätze standen im Zusammenhang mit dem von der neugegründeten Wiener Anthropologischen Gesellschaft am 27. Februar 1870 gefaßten Beschluß, eine Tumuluskarte von Österreich und der angrenzenden Gebiete zu entwerfen. Für den Balkan wurden FR. V. HOCHSTETTER und F. KANITZ mit dieser Aufgabe betraut. Ob die Arbeit jemals begonnen worden ist, konnte ich nicht ermitteln; jedenfalls ist nichts daraus geworden. Für solche weitgreifende Unternehmungen war der Zeitpunkt noch lange nicht gekommen; fehlte ja doch damals noch eine geeignete kartographische Unterlage. So mußte z. B. die von KANITZ auf seinen Reisen hergestellte, keineswegs vollkommene Karte Bulgariens noch im Russisch-türkischen Kriege 1877—1878 und bei den Friedensverhandlungen Dienste leisten.

Die ersten modernen archäologischen Karten über das Balkangebiet verdanken wir dem „Corpus inscriptionum latinarum“, jenem unvergänglichen Denkmal deutschen Gelehrtenfleißes. Dessen dritter Band „Inscriptiones Asiae, provinciarum Europae Graecarum, Illyrici latinae“³ enthält von hier zu verzeichnenden Karten folgende: „Imperii Romani pars Graeca“ (Taf. I) im Maßstabe 1:5,000.000, neben Vorderasien den gesamten Balkan umfassend; „Dacia“ (Taf. II) im Maßstabe 1:1,500.000; „Dalmatia“ (Taf. II) im Maßstabe 1:1,200.000. Sie sind sämtlich von HEINRICH KIEPERT angefertigt und enthalten auf einer kartographischen Grundlage, die Hydrographie und Orographie sehr deutlich wiedergibt, römische Orte, Straßen, Fundstellen von Meilensteinen und Inschriften. Im Supplementband hiezu⁴ sind neue Karten beigegeben, die, auf den alten HEINRICH KIEPERT's fußend, von RICHARD KIEPERT ausgearbeitet sind; sie enthalten dieselben Gattungen von Denkmälern wie die erste Auflage. Für uns kommen davon in Betracht „Achaia, Epirus, Macedonia, Thracia orientalis“ (Taf. III) im Maßstabe 1:2,500.000, „Moesia et Thracia septentrionalis“ (Taf. IV) im Maßstabe 1:1,500.000, „Dacia“ (Taf. V) im Maßstabe 1:1,500.000 mit dem Nebenkärtchen „Daciae Apulensis pars occidentalis“ im Maßstabe 1:750.000 (Nebenkärtchen über kleinere Gebiete sind all diesen Blättern auch sonst reichlich beigegeben), „Dalmatia“ (Taf. VI) im Maßstabe 1:1,000.000.

In Bosnien und der Herzegowina traten nach dem Berliner Kongresse, wie wir hörten, zuerst Verhältnisse ein, die der Aufnahme geregelter wissenschaftlicher Einzelarbeit förderlich waren. So haben wir denn nach der großen Umwälzung am Balkan aus diesem Gebiete zuerst archäologisch-kartographische Arbeiten auf Grundlage landeskundlicher Detailforschung zu verzeichnen. Da ist vor allem die „Übersichtskarte von Bosnien, Herzegowina, Montenegro und Westserbien“ (Maßstab 1:1,200.000) von MORITZ HOERNES, die als Beilage zu dem Aufsatz „Altertümer der Herzegowina (II) und der südlichen Teile Bosniens nebst einer Abhandlung über die römischen Straßen und Orte im

¹ Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien I, 1871, S. 156.

² Ebenda, S. 94.

³ Berlin 1873.

⁴ Berlin 1902.

heutigen Bosnien“¹ erschienen ist, zu erwähnen. Die Unterlage der Karte ist ein reines Fluß- und Grenznnetz mit Angabe der geographischen Namen, hergestellt nach der Generalkarte des militärgeographischen Instituts. Die archäologischen Daten sind durchaus in roter Farbe eingetragen. Es sind verzeichnet die antiken Orts- und Flußnamen, illyrische Stammnamen, die römischen Straßenzüge; Fundplatznamen sind unterstrichen. Die Karte erstreckt sich außer über die im Titel angegebenen Gebiete auch noch über einen großen Teil Dalmatiens (bis Zara), in Serbien bis Belgrad, im Sandschak bis Novibazar.

Die einem Aufsätze FR. v. HOCHSTETTER's² beigegebene „Skizze der Umgegend von Glasinac in Bosnien“ von JOHANN LEXA soll hier nur Erwähnung finden, weil es die erste kartographische Darstellung dieses berühmten Fundgebietes ist. Hohe Beachtung vom Standpunkte der Landesdurchforschung verdienen dagegen die dem Werke von A. J. EVANS „Antiquarian researches in Illyricum“³ beigegebenen Karten. Die erste im Maßstab von etwa 1:500.000, betitelt „Sketch map of parts of Roman Dalmatia. Indicating the course of the roads and the sites, where Roman remains have been discovered“ (Taf. I), umfaßt Dalmatien, Montenegro, Westbosnien und bedient sich auf einer Unterlage, die Hydrographie, Orographie und die modernen geographischen Namen des Gebietes zeigt, einer roten Legende mit fünf Zeichen für römische Orte, Fundstätten römerzeitlicher Altertümer, zweifelhafte Ansätze von antiken Namen, römische Straßen, hypothetische Straßenzüge. Außerdem sind alte Stamm- und Landschaftsnamen eingetragen, bei den Fundstätten oft die Gattung des Fundes (Meilenstein, Münzen etc.). Die zweite Karte mit dem Titel „Sketch Map. Showing course of roman road inland from the site of Epitaurum and the roman and other remains of this district“ umschließt im Maßstab von etwa 1:180.000 das Gebiet von Trebinje-Grab, Ragusa und ist mehr als Detailkarte für die Umgebung von Epitaurum gedacht. Die kartographische Unterlage ist ähnlich wie bei dem früheren Blatte. An Zeichen erscheinen hier rote für römische Fundplätze, römische Straßen, römische Aquädukte und mithräische Monumente, schwarze für vorgeschichtliche Steintumuli („stone barrows“, die in Menge eingetragen sind), für Höhlen und endlich für mittelalterliche Kirchen, Klöster und Monumente. Dem III. und IV. Teile der Arbeit ist auf einer Tafel eine „Sketch map of Dardania and the Southern part of Roman Dalmatia. Shewing the course of the ancient ways and the sites, where Roman remains have been discovered“ im Maßstab 1:1.000.000 beigegeben. Die kartographische Unterlage ist dieselbe wie bei der ersten Karte; sie umfaßt ein Gebiet, das mit den Punkten Užice, Ragusa, Pirot, Cap Rodoni umschrieben werden kann. Fundzeichen in roter Farbe erscheinen hier für römische Munizipien und Stationen, römische Fundplätze, römische Straßen, hypothetische römische Straßen, römische Meilensteine, antike Warmbäder. Wie in der ersten Karte sind auch hier antike Orts-, Stamm- und Landschaftsnamen eingetragen. Als Detailkärtchen dazu ist ein „Sketch plan of Plevlje and neighbourhood“ (S. 29, Fig. 10) mit

¹ Sitzungsberichte der kaiserl. Akademie der Wissenschaften in Wien, phil.-hist. Kl. I C., 1881, S. 799.

² Mitt. d. Anthr. Ges. in Wien X, 1881, S. 289.

³ Archaeologia. London, I und II, XLVIII, 1883, III und IV, XLIX, 1885.

Eintragungen von römischen Straßen, Monumenten und Orten anzusehen. Einem kleinen Gebiete ist auch die „Sketch map, shewing the roman and other ancient remains in the neighbourhood of Skopia (Scupi)“ gewidmet. Sie besitzt einen Maßstab von etwa 1:230.000 und umfaßt das Gebiet Kačanik—Kalkandelen—Kumanovo—Veles. Die Legende besteht hier aus roten Zeichen für römische Straßen, fragliche Straßenzüge, Munizipien etc., Fundplätze römischer Altertümer, römische Meilensteine, römische Bäder, einem blauroten Zeichen für Aquädukte und blauen Kreuzen für wichtige byzantinische und slawische Altertümer.

Auf rumänischen Boden führt uns C. SCHUCHHARDT mit dem Kärtchen (Tab. VI) „Wälle und Chausseen im südlichen und östlichen Dacien“ zu der gleichbetitelten Arbeit¹. Auf einem Fluß- und Grenznetze im Maßstabe 1:3.000.000 sind hier in roter Farbe Wälle und römische Chausseen der Walachei und der südlichsten Moldau eingetragen. Als Ergänzung hiezu mag das einem anderen Aufsätze SCHUCHHARDT'S, „Die römischen Grenzwälle in der Dobruga“², beigegebene Kärtchen (Taf. IV) „Die römischen Wälle in der Dobruga“ erwähnt werden, obgleich es mehr ein Lageplan ist. Dasselbe gilt für die schöne Karte „Die sogenannten Trajanswälle in der Dobrudscha“ im Maßstabe 1:75.000, die C. SCHUCHHARDT seiner gleichbetitelten Kriegsarbeit³ beigegeben hat. Zeitlich wäre hier nun das Textkärtchen von G. und K. ŠKORPIL in ihrer Schrift „Pamětnici iz Bałgarsko, I. Trakija“⁴ einzureihen; es ist mir aber leider nicht zugänglich gewesen, so daß ich über seinen Inhalt nichts mitteilen kann. Wir wenden uns daher der großen römischen Fundkarte Serbiens von J. KANITZ zu, die als Beilage seiner umfänglichen Arbeit „Römische Studien in Serbien“⁵ erschienen ist. Die Karte führt den Titel „Straßen, Städte, Kastelle, Bergwerke, Bäder zur Römerzeit in Serbien“, woraus die Einteilung der rot aufgedruckten Legende bereits hervorgeht. Heerwege, Straßen, Hochwege sind durch eigene Zeichen unterschieden, der Donaulimus und die antiken Namen ebenfalls rot eingetragen. Die kartographische Unterlage ist ein reines Fluß- und Grenznnetz mit moderner geographischer Nomenklatur. Im Texte der Arbeit erscheinen zahlreiche Kartenskizzen, die aber nur als Lagepläne zu werten sind. Als Fundkärtchen könnte höchstens noch der „Situationsplan von Ad Aquas, Dorticum und der Kastelle in ihrer Umgebung“ (S. 55, Fig. 30), der die nächste Umgebung von Negotin im Maßstabe 1:875.000 darstellt, gelten.

Über den wissenschaftlichen Wert der Arbeiten von FELIX KANITZ wurde schon oben ein zusammenfassendes Gesamturteil abgegeben, das insbesondere auch für diese Abhandlung über das römische Serbien gilt. Viel höher steht das Buch PHILIPP BALIF'S „Römische Straßen in Bosnien und der Herzogovina“⁶, das mit einer trefflichen „Karte der Römerstraßen in Bosnien und

¹ Archäologisch-epigraphische Mitteilungen aus Österreich-Ungarn IX, 1885, S. 202.

² Ebenda, S. 87.

³ Abhandlungen der preußischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Kl., 1918.

⁴ Sofia 1888.

⁵ Denkschriften der kaiserl. Akademie der Wissenschaften in Wien, phil.-hist. Kl. 41, 1892.

⁶ Wien 1893.

der Herzegowina“ versehen ist. Dieses Blatt sticht schon durch seine ausgezeichnete kartographische Unterlage im Maßstabe von 1:600.000 hervor; sie gibt in angenehmen matten Farben ein deutliches orographisches Bild, in blauer Farbe das Flußnetz, in schwarzer Farbe moderne Verkehrsanlagen, Orte und Namen. Die archäologischen Eintragungen erscheinen teils in brauner, teils in roter Farbe. Braun die schon in der Karte des „Corpus inscriptionum latinarum“ III² aufgenommenen sicheren und hypothetischen Straßen, ferner die antiken Ortsnamen; rot die neu dazugekommenen Wege, die Spurrillen, die Zeichen für Meilensteine, Meilenzahlen und Fundplätze römischer Altertümer. Die zahllosen Gradinanamen, die zumeist eine prähistorische Fundstätte andeuten, sind ebenfalls rot unterstrichen. Die Karte umfaßt übrigens auch noch einen großen Teil von Dalmatien, Kroatien, Slawonien, sowie die Grenzgebiete von Montenegro, Novibazar und Serbien. Zwei Nebenkärtchen im Maßstabe von 1:400.000 sind der Gegend von Županjac und Mostar gewidmet.

Auch das im selben Jahre erschienene Kärtchen, „Das Nekropolengebiet und die Wallburgen vom Glasinac“, Textillustration (S. 66, Fig. 1) zu dem Aufsatz von ČIRO TRUHELKA, „Hügelgräber und Ringwälle auf der Hochebene Glasinac“¹ soll hier Erwähnung finden, da es einen ganz anderen Begriff von dem unglaublichen Reichtum an vor- und frühgeschichtlichen Grabstätten auf diesem Hochplateau gibt als das alte, oben erwähnte Kärtchen von HOCHSTETTER. Es sind wohl kaum irgendwo in der Welt auf so kleinem Raume so viele Wallburgen, Flachgräber- und Tumulusnekropolen zusammengedrängt. Derselbe Jahrgang der „Wissenschaftlichen Mitteilungen“ enthält auch noch eine Karte, „Das Flußgebiet der Sana von Ključ bis Novi“ im Maßstabe 1:300.000, Textbild (S. 205, Fig. 1) zu dem Aufsatz von W. RADIMSKÝ, „Prähistorische und römische Ruinen und Bauwerke im Flußgebiet der Sana“. Die antiken Objekte sind in diesem Kärtchen rot vermerkt; es erscheinen dabei Zeichen für Befestigungen, Gebäuderuinen, Ruinen ganzer Ansiedlungen, Architekturfragmente, andere Baumaterialien, Flachgräber, Straßen, Meilensteine, Bergwerke, Münzfunde. Solche Kärtchen, die kleinere Fundgebiete umspannen, kommen in den „Wissenschaftlichen Mitteilungen“ noch öfters vor, so im Maßstabe 1:75.000 die „Planskizze der Bišćepolje“ (a. a. O. II, 1894, S. 5) zum Aufsatz „Das Bišćepolje bei Mostar“ von W. RADIMSKÝ; in gleicher Größe die „Situationskarte der Altertümer von Stolać und Ošanić“ (a. a. O., S. 36) zu C. HÖRMANN und W. RADIMSKÝ, „Die Altertümer von Ošanić bei Stolać“; im Maßstabe 1:300.000 die „Kartenskizze der Umgebung von Bihać“ (a. a. O. III, 1895, S. 40) zu W. RADIMSKÝ, „Die Nekropole von Jezerine in Pritoka“; im gleichen Maßstabe die „Übersichtskarte der Umgebung von Bihać mit Bezeichnung der alten Wallburgen“ (a. a. O. IV, 1896, S. 102) zu W. RADIMSKÝ „Prähistorische Wallbauten im Bezirke Bihać“, und die „Übersichtskarte des Bezirkes Županjac“ (a. a. O., S. 136) zu desselben Verfassers Aufsatz „Vorgeschichtliche und römische Altertümer des Bezirkes Županjac“. Zu K. PATSCH „Archäologisch-epigraphische Untersuchungen zur Geschichte der römischen Provinz Dalmatien“ gehören die Karten „Die Vrbas-ebene Skoplje“ (a. a. O. VII, 1899, Taf. XIV) im Maßstabe 1:150.000, „Karten-

¹ Wissenschaftliche Mitteilungen aus Bosnien und der Herzegowina I, 1893, S. 61.

skizze des Bezirkes Bosnisch-*Novi*" (a. a. O. VII, 1900, S. 62) im Maßstabe 1:500.000 und „Kartenskizze des oberen Cetinatal" (a. a. O., S. 122) im Maßstabe von 1:75.000, die jedoch bosnisches Gebiet nicht mehr berührt, endlich „Römische Ortschaften in der Narentaebene bei Čapljina" (a. a. O. XII, 1912, Taf. XI) im Maßstabe 1:75.000."

Wir hatten es bisher ausschließlich mit Fundkarten zu tun, die von fremden Forschern angelegt worden sind. Nun, nach den neunziger Jahren kommen wir erst in die Ära, wo solche Leistungen auch von einheimischen Gelehrten versucht werden. Als erste tritt uns da die Karte „*La Dacie Romaine*" in dem Buche „*Fouilles et recherches archeologiques en Roumanie*" von G. TOCILESCU¹ entgegen. Die Karte, ein einfaches Flußnetz von etwas über 1:2,000.000, verzeichnet römische Lager und Orte, prähistorische Stationen und Befestigungsanlagen, erforschte und unerforschte Wälle und Militärstraßen, Grenzen Dakiens und von Dacia Porolissensis, Apulensis, Malvensis. Erwähnt soll auch die in demselben Werke enthaltene Teilkarte „*Les vallums de la Dobroudsha*" im Maßstabe 1:200.000 werden. Sie zeigt auf einer orographischen Unterlage den Verlauf der antiken Wälle und die Lage der Kastelle zwischen Cernavoda und Constanța. Ältere Fundkarten rumänischer Provenienz sind mir nicht bekannt geworden, doch kann mir bei der schweren Zugänglichkeit der Literatur leicht etwas entgangen sein.

Fast gleichzeitig tritt uns die Karte der megalithischen Altertümer in der Sakar-planina des Bulgaren G. BONČEV, betitelt „*Razprostranenie na megalitnite pamětnici v Sakar-planina*", entgegen. Sie ist eine Beilage seiner sorgfältigen Studie über die Megalithdenkmale der Sakar-planina². Die Sakar-planina ist das Hochplateau im Mündungsdreieck von Marica und Tundža im Norden von Adrianopel. Sie ist wie kein anderes Gebiet Bulgariens durch eine große Menge von megalithischen Bauten aller Art, Dolmen, Menhirs und Cromlechs, ausgezeichnet. Die Datierung dieser Dinge liegt vorläufig noch ganz im Dunkeln, da Kleinfunde bisher fast gar nicht beobachtet wurden. Auf dieser Karte, deren Unterlage ein schwarzes Grenz-, Fluß- und Wegnetz samt Darstellung der modernen Orte im Maßstabe von 1:126.000 bildet, sind nun unter Anwendung von acht verschiedenen Zeichen in roter Farbe alle megalithischen Bauten, die dem Verfasser in dem damals bulgarischen Gebiete der Sakar-planina bekannt geworden sind, verzeichnet: Dolmen mit zwei Kammern, einfache Dolmen, Dolmenreste, Dolmen aus massivem Stein, Cromlechs, Schalensteine, Näpfchensteine, Menhirs.

Nach Montenegro und Albanien führt uns das nächste Kärtchen, das dem Aufsätze von THEODOR IPPEN, „*Prähistorische und römische Fundstätten in der Umgebung von Skutari*", entnommen ist³. Es ist eine „Kartenskizze der Umgebung von Skutari" (S. 207, Fig. 5) und behandelt nur die nächste Umgebung des Sees, besonders seiner Südostecke. Es sind dabei Zeichen für Flachgräber Tumuli, Münzen, Baumaterial, Inschriften und Gebäuderuinen verwendet. Ein etwas weiteres Gebiet umfaßt die „Archäologische und ethnographische Karte

¹ Bukarest 1900.

² Sbornik za narodni umotrovenija, nauka i knižnina XVIII, 1901.

³ Wissenschaftliche Mitteilungen aus Bosnien und der Herzegowina VIII, 1902.

des Wilajets Skutari“ von FRANZ BARON NOPCSA, dem bekannten Albanienforscher, der uns schon eine Reihe ausgezeichnete archäologischer, ethnographischer, geographischer und ethnologischer Arbeiten über dieses Gebiet gespendet hat. Das Kärtchen ist eine Textillustration (S. 252, Fig. 103) des Aufsatzes „Beiträge zur Vorgeschichte und Ethnologie Nordalbaniens“¹ und bedient sich als kartographischer Unterlage nur eines einfachen Flußnetzes im Maßstabe 1:1,000.000. An archäologischen Daten sind mit eigenen Zeichen eingetragen: prähistorische und römische Flachgräber, prähistorische und römische Tumuli, prähistorische und römische Ruinen, frühmittelalterliche Flachgräber, mittelalterliche Burgen, mittelalterliche Kirchen, Höhlen mit Mauerwerk, isolierte Funde, römische Militärstraßen. NOPCSA bereitet eine große Monographie über Nordalbanien vor, die auch eine gute Karte des Wilajets Skutari enthalten wird. In derselben wird die Archäologie in ausgiebiger Weise berücksichtigt sein, so daß wir also in Kürze einen noch besseren Behelf für dieses Gebiet erwarten dürfen.

In Bulgarien geht man offiziell daran, eine archäologische Karte zu schaffen. Die Kommission der Altertümer in Sofia hat, wie B. FILOV² berichtet, im Jahre 1911 den Beschluß gefaßt, sofort an die vorbereitenden Arbeiten zur Herausgabe einer archäologischen Karte Bulgariens heranzutreten. Die Karte soll blätterweise herausgegeben werden. Hoffentlich wird der große Reichtum Bulgariens an archäologischen Bodenfunden die Verwirklichung des schönen Planes nicht allzusehr verzögern. Es ist jedenfalls erfreulich, zu sehen, daß Bulgarien in dieser Hinsicht an der Spitze der Balkanvölker marschiert, wie ja seine junge Archäologenschule zweifellos als die erste und tüchtigste in den nördlichen Balkanstaaten bezeichnet werden muß.

In den letzten Jahren ist wenig Neues erschienen. Hieher gehört die Fundkarte der römischen Dobrudscha des Rumänen VASILE PÂRVAN, „Dobrugea in Timpul Romanilor“, erschienen als Beilage zu dem Aufsatz „Cetatea Ulmetum“³. Als Grundlage ist eine gefällige Flußnetzkarte der Dobrudscha im Maßstabe 1:1,000.000 verwendet, in der die modernen Ortsnamen schwarz, die römischen rot und die thrakischen Stammnamen sowie Territoriumsgrenzen grün eingetragen sind. Außerdem erscheinen rote Zeichen für antike Kastelle, Straßen und Meilensteine. Römische Fundstellen sind rot, griechische blau, thrakische grün unterstrichen; außerdem sind mit grüner Farbe kleine Erd-, mit roter Stein- und große Erdwälle eingetragen.

Ein Kärtchen „Prähistorische Fundplätze in Bulgarien“ ist dem Aufsatz FERDINAND BIRKNER'S, „Die Vorgeschichte Bulgariens“⁴, beigegeben. Es hat nur die Aufgabe, die geographische Lage der im Texte genannten 22 Fundplätze zu zeigen, und bedient sich dazu eines ganz einfachen Flußnetzes mit Landesgrenzen und Andeutung wichtiger Gebirgszüge. Natürlich sind heute in Bulgarien schon viel mehr prähistorische Fundplätze bekannt.

¹ Ebenda, XII, 1912.

² Izvēstija na bālgarskoto archeologičesko družestvo II, 1911, S. 258.

³ Analele Academiei Române, Ser. II, XXXIV, 1912, S. 497.

⁴ Korrespondenzblatt der Deutschen Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte XLVII, 1916, S. 41.

Es ist nicht eben ein überwältigendes Material, das hier vorzulegen war. Allein, -was selten ist, hat Wert — das gilt auch für unsere archäologischen Karten. Gerade weil ihrer so wenige sind und diese wenigen selbst für den Fachmann schwer auffindbar erscheinen, glaube ich, durch ihre Verzeichnung den Bedürfnissen mehrerer Wissenschaften entgegenzukommen. Ich meine auch, daß diese teilweise recht alten und mangelhaften Karten noch lange nicht ihre Bedeutung verlieren werden. Denn wenn auch, wie wir hoffen wollen, der große Krieg zur Neubelebung aller Kulturtätigkeit auf dem Balkan ausschlagen wird, so wird es noch gute Weile haben, bis Besseres an ihre Stelle tritt. Gehören doch auch noch in Mitteleuropa gute Fundkarten keineswegs zu den häufigen Dingen. Die archäologische Kartographie verlangt eben mehr als nur Grabungen und gelehrte Publikationen; sie kann ohne zielbewußte Organisation der Denkmalpflege, die auch vor der mühseligen Kleinarbeit nicht zurückscheut, nicht gedeihen. Daran fehlt es aber fast noch überall und wir haben dem Balkan kaum etwas vorzuwerfen.



Zum Studium der primitiven Religionen.

Von Prof. CARL CLEMEN in Bonn.

Durch die Veröffentlichung von Texten zu den „Religionen der schriftlosen Völker Afrikas“ in dem Religionsgeschichtlichen Lesebuch von BERTHOLET, Neue Folge 1913, hat Prof. D. MEINHOF seinen früheren Verdiensten um die Erforschung der Religionen Afrikas ein neues hinzugefügt. Während LEHMANN in seinem Textbuch zur Religionsgeschichte die Religionen der Primitiven beiseite ließ und auch andere vor der Aufgabe, diese durch Äußerungen ihrer Bekenner oder wenigstens Schilderungen von Beobachtern verständlich zu machen, zurückgeschreckt zu sein scheinen — nur SÖDERBLOM hatte in seinen „Främmande religionsurkunder“ zugleich die Naturreligionen mit berücksichtigt — hat der beste Kenner der afrikanischen Religionen in Deutschland gezeigt, daß man auch auf jenem Wege in sie einführen könne. So vermag sich mit Hilfe dieses dünnen Heftchens jeder Leser ein anschauliches Bild von den Religionen der schriftlosen Völker Afrikas zu machen, ja für seine Verwendung in akademischen Übungen ist es noch ein besonderer Vorzug, daß viele Texte im einzelnen nicht sofort klar sind, daß sie deshalb eingehend studiert werden müssen und so noch zu manchen anderen, nicht auf der Oberfläche liegenden Ergebnissen führen oder wenigstens zu Betrachtungen über sonstige Anschauungen und Gebräuche nicht nur bei Primitiven Anlaß geben. Es wäre dringend zu wünschen, daß wir bald auch für andere primitive Religionen, namentlich Ozeaniens und Amerikas, ähnliche Sammlungen bekämen, damit sich alle, die es angeht, in erster Linie also künftige Missionäre, aus ihnen über die von ihnen zu überbietenden Anschauungen und Gebräuche im voraus unterrichten könnten. Das Material dazu ist ja bereits in großem Umfange vorhanden; soweit es aber neu gesammelt werden muß, sollten gewisse Fehler vermieden werden, die doch auch die von MEINHOF beigebrachten Texte noch aufweisen und um derentwillen ich an dieser Stelle auf einige Stücke seiner Sammlung näher eingehen möchte.

MEINHOF selbst sagt mit Bezug auf die von ihm an erster Stelle dargebotenen Märchen und Mythen (S. 1): „Für die Beurteilung dieser Proben darf man nicht außer acht lassen, daß sie von Europäern, d. h. von Fremden aufgezeichnet sind, und daß also möglicherweise durch Mißverständnisse Ungenauigkeiten und Fehler eingetragen sind.“ Ich möchte hier und in dem nächsten Abschnitt nur Unklarheiten sehen, die zudem vielleicht nicht auf Rechnung der Fremden, sondern der Eingebornen kommen; sie hätten möglicherweise selbst keine genauere Auskunft geben können.

Dahin gehört zunächst der von MEINHOF sogenannte anthropogonische Mythos, der wohl aber zugleich von einem goldenen Zeitalter und seinem Ende reden wollte: „Am Anfang“, so lesen wir bei GUTMANN, „Dichten und Denken der Dschagga-Neger“ (MEINHOF S. 3), „bildete Gott zwei Menschen, ein Weib und einen Mann, die liebte er sehr. Er gab ihnen Kühe vom Himmel herunter, die waren scheckig. Die Leute banden sie in ihre Häuser, tranken ihre Milch und lobten die süße Speise. Eines Tages aber schlachteten sie ein Rind. Da kam in aller Morgenfrühe ein Nebel. Der hob den Leib des ge-

schlachteten Tieres auf und nahm auch alle anderen Kühe hinweg, die auf dem Weideplatz waren. Der Mensch kam und fand die Kühe nicht mehr vor. Sie waren zu Gott emporgestiegen und sind seitdem nicht mehr wiedergekommen.“ Aber wie ist das des näheren zu denken? Waren die Kühe etwa zu Wolken geworden, als die sie ja in der indogermanischen Mythologie erscheinen¹?

Auch die nachstehende Stelle aus dem von JOHANSEN, „Ruanda“, berichteten Mythos von Nyawiresi und Ryangombe (MEINHOF S. 6) ist nicht klar: „Ryangombe hatte von früher her einen Sohn namens Binego. Beide hatten sich aber nie gesehen. Binego war vom Hause fortgegangen, weil er seinen Onkel im Zorn erschlagen hatte, als dieser ihn zwingen wollte, für ihn zu weiden. Er war ausgegangen, um seinen Vater Ryangombe zu suchen.“ Warum tat er das und warum hatte er seinen Vater früher nie gesehen? Das hätte vielleicht JOHANSEN's Gewährsmann selbst nicht sagen können, während andere Unklarheiten in den folgenden Abschnitten schon bei schärferem Zusehen verschwinden.

So erscheinen z. B. in der Schilderung der Weihe von zwei Medizinmännern bei KLAMROTH, „Die religiösen Vorstellungen der Saramo“, in der Zeitschrift für Kolonialsprachen I (MEINHOF S. 35ff.) mitten zwischen den bereits gestorbenen Medizinmännern, die angerufen werden, und nachher noch einmal, große Medizinmänner als gegenwärtig, ohne daß sie vorher eingeführt worden wären. Erst am Schluß heißt es, als ob jetzt zum erstenmal von ihnen die Rede wäre: „Von den großen Medizinleuten kommen sehr viele, die die großen Meister heißen usw.“

Dagegen ein Widerspruch, den wir nicht sofort lösen können, liegt wieder vor, wenn in der nochmals aus JOHANSEN entnommenen Schilderung eines Ahnenopfers (MEINHOF S. 19f.) Ryangombe zuerst als vergötterter Heros bezeichnet wird, als der er ja auch an anderer, eben schon angeführter Stelle erscheint, dann aber vom Ryangombe unserer Großmutter und dem Binego deines Vaters die Rede ist. (Wenn als das Opfer für den Großvater erst ein Schaf, dann ein Ziegenbock und gleich nachher eine Ziege bezeichnet wird, so bedeutet das gewiß alles dasselbe; es hätte aber auch derselbe Ausdruck gewählt werden sollen.)

Ferner heißt es in einer Beschreibung des Yamsfestes bei SPIETH, „Die Ewestämme“ (MEINHOF S. 31): „Dann bringt man ein Opfer und geht aufs Feld und gräbt neuen Yams. Man nimmt ihn aber nicht mit nach Hause, sondern läßt ihn draußen am Wege liegen. Darauf zieht man zum Opferplatz. Der Platz wird vom Gras gereinigt und zwei Erdhügel werden aufgeworfen. Dort opfert man nun ungekochten und gekochten Yams, Öl und Mehl.“ Das Opfer scheint also in der Darbringung von Yams zu bestehen, während man nach dem Anfang der Schilderung noch an ein anderes, besonderes Opfer denken möchte.

Doch das alles sind noch kleine Mängel, die niemand viel Schwierigkeiten machen werden; wichtiger ist es also, daß manchmal primitive Ge-

¹ Vgl. ADALBERT KUHN, „Mythologische Studien II“, 1912, S. 91 ff.

bräuche falsch gedeutet werden. So scheint KROPPF, „Das Volk der Xosa-Kaffern“ (MEINHOF S. 26 f.), nur die von ihm als Bittopfer bezeichneten Opfer als solche aufzufassen, nicht auch das vorher geschilderte; so redet er auch von einem Dankopfer, wo es sich mindestens zugleich ebenfalls um ein Bittopfer handelt. Aber das sind wieder Kleinigkeiten; bedenklicher ist es, wenn Gebräuche in Einzelheiten unrichtig aufgefaßt werden. Freilich ist das möglicherweise schon von den Primitiven selbst geschehen; dann wäre es mindestens die Pflicht des betreffenden Berichterstatters gewesen, sich zu vergewissern, ob diese falsche und sicher nicht ursprüngliche Deutung wirklich von seinen Gewährsmännern vertreten oder ob sie etwa nur *ad hoc* erfunden und vorgegeben wurde.

So berichtet GUTMANN von den Wakonadai (MEINHOF S. 22): „Der Elefant gilt ihnen überhaupt als König der Tiere und sie haben große Achtung vor seiner Klugheit. Darum erzählen sie auch als Tatsachen Züge menschlicher Berechnung von ihm. Wenn er einen Menschen mit seinen Säulen in Grund und Boden hineingestampft hat, dann melke er seine eigene Milch über jene Stelle, denn er weiß, daß unter der Flüssigkeit der Boden schnell hart und fest wird. Die Menschen sollen die Stelle nicht finden, wo der Tote eingestampft wurde. Auch soll die Milch wohl vor der Rache des Getöteten schützen, denn Milch gilt neben Gras, Drazänen, Bansengemenge und Speichel als Friedenssinnbild.“ Auch an einer anderen Stelle begegnet uns bei GUTMANN diese Deutung wenigstens der Drazäne: „Ist das Haus vollendet“, so erzählt er (MEINHOF S. 27 f.), „so darf es nicht mehr betreten werden, bis es seine Weihe empfangen hat. Dazu wird ein hochbetagter Mann und eine alte Frau gerufen. Der Mann stellt sich vor der Tür des Hauses auf und die Frau auf der entgegengesetzten Seite. Sie werfen ein Drazänenblatt auf das Haus hinauf und sprechen wieder dazu:

Haus der Rinder,
Haus der Kinder,
Lang das Leben,
Lammesfrisch!

Die Drazäne ist ein heiliger Baum und den Geistern geweiht. Sie ist das Symbol des Friedens und der Bitte an die Ahnen.“ Aber sonst läßt sich diese Deutung der Drazäne, soweit ich sehe, nicht belegen; auch in seinen vielfach zur Ergänzung der hier in Rede stehenden Texte dienenden Hamburger Vorträgen über afrikanische Religionen sagt MEINHOF (S. 39) nur: „Drazäne und Baobab scheinen besonders mit geheimnisvoller Scheu betrachtet zu werden,“ und FRAZER erzählt in seinem *Golden Bough* (* VI, S. 265), die Toradjas auf Celébes schlugen einen Kranken mit den Blättern der *Drazaena terminalis*, weil sie, wenn verschnitten, gleich wieder ausschläge und deshalb als besonders stark gelte (vgl. auch * I, 1, S. 159). Daraus erklärt sich ja offenbar auch die Verwendung des Drazänenblattes bei den Dschagga: es soll dem Hause Festigkeit geben; daß die Drazäne auch sonst als heiliger Baum und vielleicht den Geistern geweiht gilt, kommt hier nicht in Betracht. Vollends als Symbol des Friedens erscheint sie wohl tatsächlich nirgends — ebenso

wenig wie Milch, Gras, Bansengemenge und Speichel. Daß die Dschagga dadurch ein Bündnis schließen, daß sie einen Schluck Milch oder auch nur etwas von ihrem Speichel dem anderen in den Mund spucken¹, ist ja richtig; aber daran ist hier nicht zu denken, geschweige denn an den sonstigen Gebrauch von Milch und Speichel zu zauberischen Zwecken². Eher könnte man vergleichen, daß die Herero³ auf das Grab eines Mannes Milch gießen, aber in erster Linie wird es sich bei dem von den Elefanten erzählten Zuge um eine phantastische Erfindung handeln. Daß sie überhaupt die Erde über dem Toten festmachen, soll ja ihre „menschliche Berechnung“ beweisen, und daß zwar nicht gerade afrikanische, aber andere Primitive dasselbe tun — freilich nicht, damit die Menschen die Stelle, wo der Tote liegt, nicht wiederfinden, sondern damit dieser selbst nicht wiederkommt — das wissen wir allerdings⁴.

Auch das ist wohl nur eine für die Fremden erfundene Theorie, wenn die Xosa-Kaffern nach KROPP glauben, „die Bemalung der jungen Leute mit weißer Farbe habe den Zweck, daß dadurch der Häßliche zu einem schönen Jüngling werde“ (MEINHOF S. 32). Jedenfalls ist das nicht der ursprüngliche Sinn der Sitte, die MEINHOF in seinen eben zitierten Hamburger Vorträgen (S. 95), vielmehr aus der Anschauung erklärt, daß die jungen Leute zur Zeit ihrer Pubertätsweihe mit den Ahnen ihres Volkes verkehrten. Weiß ist ja auch sonst die Farbe der Toten; und mit ihnen verkehren die mannbar werdenden jungen Leute nicht nur, sondern zu ihnen sind sie selbst geworden: ihr alter Mensch ist gestorben und ein neuer lebendig geworden, wie das häufig dargestellt wird. Ja daß die jungen Leute als Wiedergeborene betrachtet werden, kommt auch bei der Beschneidungsfeier der Xosa-Kaffern zum Ausdruck: nachdem sich die jungen Leute gebadet und von der weißen Farbe gereinigt haben, „kommen sie dahergaloppiert und kauern nackt (wie die neugeborenen Kinder) auf der Erde, kein Wort kommt aus ihrem Munde“ (MEINHOF S. 33). So hat man wohl von der ursprünglichen Anschauung, daß die jungen Leute wiedergeboren werden, noch ein Bewußtsein; sollte man also nicht auch die Bemalung in ihrem ursprünglichen Sinne verstehen?

Ja andere Gebräuche haben wohl nicht nur einen anderen Sinn, sondern auch eine andere Form, als die von europäischen Berichterstatlern angegebene. So heißt es in der vorhin schon angezogenen Schilderung des Hausbaues bei den Dschagga weiter (MEINHOF S. 28): „Auf dem Hofe wird nun ein Feuer angezündet und Wasser darüber gekocht. In dieses Wasser wirft man einen Bananenschößling und eine bestimmte Grasart, Sinnbilder der Nahrung für die Menschen und für das Vieh. In dem heißen Wasser waschen sich alle die Hände, welche an diesem Hausbau teilnahmen, wobei sie sprechen: „Dieses Haus spende Wärme wie dieses Wasser.“ Danach wird das Wasser ausgegossen, der Bananenschößling und jenes Gras aber auf die obere Türschwelle

¹ Vgl. RAUM, „Blut- und Speichelbündnisse bei den Watschagga“, Archiv für Religionswissenschaft 1907, S. 269 ff.

² Vgl. FRAZER, I, 1, S. 57; II, S. 268 f., 287 ff.; V, 1, S. 247, 250; VI, S. 118.

³ Ebd., I, 2, S. 223.

⁴ Vgl. HARTLAND, *Death and Disposal of the Dead (Introductory and Primitive)*, *Encyclopaedia of Religion and Ethics* IV, p. 433.

gelegt. Das Gras soll überdies das Haus vor Krankheit bewahren. Aber wenn diese letztere Wirkung von der Kraftübertragung, die offenbar das Hinlegen des Bananenschößlings und der bestimmten Grasart bewirken soll, unterschieden wird, so ist sie wohl noch an besondere Bedingungen gebunden — muß das Gras also vielleicht zusammengebunden sein? Wir wissen ja wieder aus FRAZER (*II, S. 306, 310), daß manche Kaffern, wenn sie sich auf eine gefährliche Reise begeben, damit sie gut ausgeht, ein paar Grashalme zusammenknüpfen und daß ein Nandi das zu dem Zwecke tut, damit die Bekannten, die er besuchen will, nicht vor seiner Ankunft essen oder damit sie ihm wenigstens noch etwas übrig lassen. Und erst recht sicher ist, daß das heiße Wasser, dem gleich das neue Haus Wärme spenden soll, eigentlich nicht einfach ausgegossen, sondern auf das Haus geschüttet werden muß, ebenso wie der Bananenschößling und das Gras auf die obere Türschwelle gelegt werden. Daß man sich in dem Wasser die Hände wäscht, beweist freilich bereits, daß man den ursprünglichen Sinn des Gebrauches vergessen hat; aber die ursprüngliche Art, es auszugießen, könnte man trotzdem beibehalten haben.

Abgekommen ist der ursprüngliche Brauch, wenn VEDDER, „Grundriß einer Grammatik der Buschmannsprache“ (Zeitschrift für Kolonialsprachen I) die Feuergewinnung nach der Ernte der Feldzwiebelchen bei den Ku-Buschmännern in folgender Weise schildert (MEINHOF S. 38): „Am Boden neben dem Reisig liegt ein Holz, durch das ein Loch gebohrt ist, in welchem sich ein frisch abgebrochener Zweig des wilden Feigenbaumes befindet. Nunmehr wird dem Ältesten eine Pfeife angezündet dargereicht. Diese besteht in der Regel aus einem Röhrenknochen, der am Mundende mit Gras verstopft, im übrigen mit Tabak oder Dacha gefüllt ist. Die Pfeife hält er mit beiden Händen, flach aneinandergelegt, und quirlt sie so lange über dem Reisig hin und her, bis der brennende Inhalt in das trockene Gras fällt und alsdann zur Flamme entfacht wird.“ Hier ist in keiner Weise ersichtlich, weshalb das trockene Gras an dem brennenden Inhalt der Pfeife entzündet und diese über dem Reisig hin und her gequirlt wird, und noch weniger begreift man umgekehrt, weshalb vorher neben dem Reisig ein durchbohrtes Holz liegt, in dem ein frisch abgebrochener Zweig des wilden Feigenbaumes steckt. Augenscheinlich ist ursprünglich das Feuer mit diesem gebohrt worden, wie das nach FRAZER (*I, 2, S. 210 ff.) im allgemeinen auch sonst sehr häufig in Afrika geschieht. Freilich, daß das harte Holz vom Feigenbaum genommen wird, weist er ausdrücklich nur für die Masai nach; es wird wohl aber auch sonst üblich sein, und daß der wilde Feigenbaum in ganz Afrika heilig sei, sagt schon LIVINGSTONE (vgl. ebenda S. 317, 1). So wäre vielleicht auch von den Buschleuten eine Aussage über die frühere Verwendung oder wenigstens sonstige Bedeutung des wilden Feigenbaumes zu erhalten gewesen.

Und ebenso für die Art, wie, wieder nach KROPP, die Xosa-Kaffern einen Arzt konsultieren (MEINHOF S. 13 f.): „Wenn sie zum Doktor kommen, sagen sie nicht, wer sie sind, noch woher sie kommen. Endlich wird es ruchbar, daß sie den Rat des Arztes suchen. Es wird ihnen eine Hütte angewiesen, der Doktor kommt, nimmt seinen Platz ein und beginnt mit einer

Reihe von Behauptungen: ‚Ihr kommt von da und da.‘ Sie klappen mit den Händen und vor sich hinsummend antworten sie, wenn seine Behauptung richtig war: ‚*Siyavuma*‘, d. h. wir stimmen dem zu, du hast recht. ‚Ihr kommt von der oder der Person.‘ ‚*Siyavuma*.‘ ‚Er ist krank.‘ ‚*Siyavuma*.‘ ‚Der Mann ist alt‘ (oder jung, wie es nun gerade ist). ‚Du hast recht.‘ So geht es eine lange Zeit fort. Er paßt auf, welchen Eindruck seine Worte machen, und indem er ihr Händeklappen und ihr Ausrufen beobachtet, wenn er sieht, daß er zu dem gekommen ist, was ihnen mehr als gewöhnlich gefällt, so wiederholt er das sehr stark und bleibt dabei, bis die Leute überzeugt sind, dies ist das Richtige.“ KROPP's Berichterstatter schließt: „Er hatte vorher bei der Ankunft der Männer seine Leute tätig, jene heimlich ausforschen zu lassen. Das ist der einzige Aufschluß für uns, zu erklären, woher er alles weiß,“ aber offenbar brauchte der Doktor dann gar nicht jene Umwege zu machen, sondern kann auch ohne diese zum Ziel kommen. MEINHOF sagt darüber in seiner nun schon mehrfach erwähnten Schrift (S. 52): „An dem leisen Zögern, der matten Zustimmung, bemerkt er, daß etwas von dem, was er ratend sagte, nicht richtig war, und er beeilt sich dann im nächsten Satz, sich zu korrigieren. Sofort stimmen sie begeistert zu und er weiß, daß er auf dem richtigen Wege ist. Außerdem kann der vielerfahrene Mann natürlich aus der Art und Sprache der Leute manchen Schluß ziehen. So macht er sie sicher und seine Antwort auf die Frage, die sie ihm vorlegen wollten, wird dann gläubig aufgenommen.“

Offenbar ähnlich verfährt der *aka*-Besitzer bei den Eweern, wenn er nach SPIETH, bzw. seinem Gewährsmann (MEINHOF S. 14) einem, von dem er bestimmt weiß oder wenigstens glaubt, daß er die verlorene Sache gestohlen hat, sagt: es ist niemand hier, der gestohlen hat — und beobachtet, welchen Eindruck das auf den Mann macht. Geht es dann weiter: „Ein anderer sagt: wenn du die Sache nicht gestohlen hast, so — —!“, so ist statt: „ein anderer sagt“ vielleicht: „einem anderen sagt er“ zu lesen; jedenfalls verfährt der *aka*-Besitzer so mit demjenigen, den er für unschuldig hält, und beobachtet wieder, was das für einen Eindruck auf ihn macht. Manchmal, so heißt es weiter, steht auch ein dritter hinter dem *aka*-Besitzer und ruft: „Keineswegs! Keineswegs!“, sei es nun, um diesem zu verraten, daß der Betreffende unschuldig ist, oder auch, um den letzteren selbst zu einer bestätigenden Bewegung oder Äußerung zu veranlassen. Aber wie nun das Gottesgericht selbst aufgefaßt wird, das hätte doch auf Veranlassung SPIETH's oder seines Gewährsmannes noch etwas deutlicher gemacht werden können. Jetzt läßt der Berichterstatter den *aka*-Besitzer nur zu dem, den er für schuldig hält, sagen: Die Sache, die verloren gegangen ist, möge für dich im *aka* sein, und fährt dann selbst fort: „Hierauf schöpft der *aka*-Besitzer dreimal Wasser aus der Kalebasse und wäscht dem Betreffenden dreimal das Gesicht damit. Dann bläst er dem Betreffenden in beide Augen je eine Kaurimuschel, die vor allen Anwesenden scheinbar aus seinen Augen herausfällt. Sobald die Leute das sehen, rufen sie laut: ‚Er ist unschuldig!‘, nehmen ihn auf die Schulter und tragen ihn jauchzend nach Hause. Über jemanden aber, aus dessen Augen keine Kaurimuschel herausfällt, rufen sie: ‚*Wu, wu, wu!*‘“ Warum halten sie den,

aus dessen Augen keine Kaurimuschel herausfällt, für schuldig und den anderen für unschuldig? Das wird auch dadurch noch nicht deutlich, daß es dann weiter heißt: „Der *aka*-Besitzer tut dem Betreffenden noch etwas ins Auge, was ihm Schmerzen verursacht. Er muß dann den *aka*-Besitzer bitten, ihm den *aka* wieder aus den Augen zu entfernen.“ Vielmehr scheinen diese beiden Sätze umgestellt werden zu müssen; denn vorher sagt der *aka*-Besitzer zu dem, den er für schuldig hält: die Sache, die verloren gegangen ist, möge für dich im *aka* sein. Aber ganz deutlich wird der Vorgang erst, wenn wir einen anderen, freilich auch nicht ganz einwandfreien Bericht bei SPIETH vergleichen. Sein Gewährsmann erzählt („Die Religion der Eweer“, S. 294f.): „Der Meister mischt Pfeffer und weißen Ocker, daneben aber legt er weißen Ocker ohne Pfeffer. Den gepfefferten Ocker streicht er demjenigen ins Gesicht, den er als den Schuldigen ansieht, den nicht gepfefferten demjenigen, der nach seinem Dafürhalten unschuldig ist. Hierauf veranlaßt er beide, vor der Kalebasse niederzuknien und sich das Gesicht daraus zu waschen. Ist das geschehen, so nimmt der Meister einen Büffelschwanz, dessen eine Hälfte mit Pfeffer und dem Wasser der Giftpflanze *tretso* bestrichen ist. Mit diesem Teile des Schwanzes befächelt er das Gesicht dessen, der schuldig ist; mit dem anderen, nicht gepfefferten Teile dagegen bestreicht er das Gesicht dessen, der unschuldig ist. Wieder müssen sich beide, und zwar mit offenem Auge, das Gesicht waschen, wobei dem einen der Pfeffer in die Augen dringt. Dann müssen sie die Hände zusammenklatschen, was der Schuldige nicht mehr nach Vorschrift machen kann. Nun sagt jedermann, er sei im *aka* geblieben. Sofort wird er vom *aka*-Meister auf den öffentlichen Kehrthaußen am Eingang der Stadt geführt. Dort soll ihm der *aka* wieder aus den Augen genommen werden. Aber statt dessen bringt der *aka*-Meister so lange scharfe und giftige Stoffe in seine Augen, bis er Exkremente von sich gibt. Nun muß er 24 Mark in Kaurimuscheln bringen, worauf ihm die scharfen Stoffe wieder aus den Augen entfernt werden. Der Meister verwendet dazu Palmöl und das Kraut *sagā*.“ Dadurch werden also die scharfen Stoffe aus den Augen entfernt, während diese selbst, gewissermaßen den Teufel durch Beelzebub austreibend, den *aka* entfernen sollen, der in dem Schuldigen geblieben war (nicht er in ihm). Das letztere wird damit erklärt, daß nur ihm Ocker mit Pfeffer oder Pfeffer und Wasser der Giftpflanze ins Gesicht gestrichen worden war, so daß ihm diese Substanzen beim Waschen in die Augen drangen. In Wahrheit werden wohl beide in derselben Weise behandelt, benehmen sich aber verschieden, so daß nur dem einen die scharfen Stoffe in die Augen dringen. Auch bei der erstgeschilderten Probe wird den Betreffenden das Gesicht nicht mit Wasser, sondern mit irgendwelchen Reizmitteln gewaschen, die ihnen zum Teil in die Augen kommen, sie zum Weinen reizen und dadurch zum Teil wenigstens wieder aus ihnen entfernt werden. Um das noch deutlicher zu machen, läßt man scheinbar einige Kaurimuscheln aus den Augen des Betreffenden fallen; man sieht darin aber ein Zeichen seiner Unschuld, weil man wohl meint, der Betreffende sei eben so mit guten Kräften erfüllt, daß er deshalb jene schädlichen Stoffe wieder ausstoße. In derselben Weise erklärt es sich ja, daß bei anderen, auch von MEINHOF erwähnten Gottesgerichten derjenige für unschuldig gilt, dessen Hände ohne zu verbrennen

in kochendes Öl getaucht, dessen Zunge mit einer Nadel nicht durchstochen werden kann und bei dem Gedanken an den eine heißgemachte Klinge die Handfläche des Zauberers nicht verbrennt. Daß diese anderen Gottesurteile den angegebenen Sinn haben, ist ganz klar; es hätte aber auch für das an erster Stelle Geschilderte angedeutet werden sollen.

So sind selbst die Schilderungen SPIETH's, die nach MEINHOF (S. 2) „wohl das beste und zuverlässigste Material darstellen, das wir von der Religion irgendeines afrikanischen Volkes besitzen“, noch in verschiedener Beziehung verbesserungsbedürftig und ebenso hätten die anderen hier erwähnten Forscher noch mehr darauf achten müssen, daß das von ihnen gesammelte Material verständlich und durchaus zuverlässig war. Werden also künftig namentlich von unseren Missionären weiter solche Sammlungen veranstaltet, so sollten jene sich immer genau erkundigen, ob die von ihnen berichteten Anschauungen und Gebräuche wirklich so, wie ihre Gewährsmänner behaupten oder zu behaupten scheinen, aufgefaßt werden. Dann werden sich unsere Missionäre noch größere Verdienste um die Erforschung der primitiven Religionen erwerben und damit zugleich in den Stand gesetzt sein, auch unter den erschwerenden Verhältnissen, unter denen sie künftig zu arbeiten haben, doch dieselben oder größere Erfolge zu erzielen — deshalb nämlich, weil sie die von ihnen vorgefundenen Religionen genau kennen und richtig verstehen.



Das Problem des Totemismus.

Eine Diskussion über die Natur des Totemismus und die Methode seiner
Erforschung.

(Fortsetzung.)

15. Die Psychologie des Totemismus.

Von Dr. RICHARD THURNWALD, Halle a. S.

Der Begriff des Totemismus.

Erster Teil: Die religiöse Seite.

I. Der Glaube an das Wesen der Gruppe.

A. Der Glaube an die Einheit zwischen Wesen und Mensch.

1. Die Vermittlung durch Ahnen der Gruppe.
2. Die Vermittlung durch Konzeption oder Begeisterung.
3. Die Vermittlung durch Orakel oder Vererbung.
4. Zusammengesetzte Totems.

B. Bestimmung und Abgrenzung des Totemglaubens.

1. Bestimmung.
2. Abgrenzung.

II. Ausdruck und Betätigung des Totemglaubens.

1. Nachahmung.
2. Schutz.

- a) Totem als Beschützer.
- b) Mensch als Beschützer.

3. Tabu.

- a) Unbedingtes Verbot.
- b) Bedingtes Verbot.
 - a) Zeremonielles Essen.
 - β) Opfer.
- c) Wortverbot.
- d) Sanktion.

4. Einführungszeremonien.

5. Zauber und Religion.

- a) Omen.
- b) Orakel.
- c) Zauber.
- d) Religion.
- e) Denkart.

6. Zusammenfassung.

Der Begriff des Totemismus.

Psychologie des Totemismus würde eine Darstellung des Denkprozesses bedeuten, der dem Totemismus zugrunde liegt. Ein solcher Denkprozeß hätte gewisse Bedingungen zur Voraussetzung. Kann von einem einheitlichen Denkprozeß geredet werden? Liegt ein solcher vor, wenn man die vielen Fälle der aus der Feldarbeit heimgebrachten Ermittlungen nebeneinander hält?

Was ist der Totemismus? Eine rein sprachliche Ableitung müssen wir ablehnen. Das eine ist nämlich sicher, daß in der Ethnologie gerade das nicht als Inhalt des Totemismus betrachtet wird, was bei dem Volk, von dem der Name genommen ist, bei dem Algonkinstamm der Ojibway, *totam* bedeutet¹. Es zeigt sich, wie dieses Wort von dem Boden, auf dem es ge-

¹ Vgl. E. REUTERSKIÖLD, Die Entstehung der Speisesakramente, 1912, S. 11, Anm. 2; sowie Arch. f. Religionswiss. 15 (1912), S. 1 ff.

wachsen war, losgelöst worden ist und in der Wissenschaft ein selbständiges Leben gewonnen hat. Es kommt jetzt nicht mehr darauf an, was es bei den Ojibway bedeutete, sondern welcher Inhalt ihm in der wissenschaftlichen Terminologie zugewiesen wird.

Um diesen Inhalt zu bestimmen, reicht eine bloße Aneinanderreihung vorgefundener Erscheinungen nicht aus. In der somatischen Anthropologie hat man, um Typen zu gewinnen, das Verfahren eingeschlagen, photographische Platten von Einzelpersonen aufeinanderzulegen. Daraus sollen sich gemeinsame Züge ergeben. Die Auswahl der Platten ist schon durch die Person des Ermittlers und die verhältnismäßig wenigen als charakteristisch ausgewählten oder überhaupt zur Verfügung stehenden Platten bedingt. Das gewonnene Bild zeigt aber stets ganz unscharfe Umrisse. Einerseits ist also das persönliche und zufällige Moment nicht auszuschalten, anderseits verschwimmen dann die Grenzen wie überall in der Natur. Unser Anschauen und unsere Begriffsbildung verlangen aber gerade nach scharfer Umgrenzung. Indessen werden solche harten Umrisse den unendlich mannigfachen Erscheinungen des Lebens nie ganz gerecht. Um zu einem somatischen Typ zu gelangen, wird man also entweder zu einem mehr oder weniger „intuitiv“ oder „gefühlsmäßig“ aus der Wirklichkeit herausgegriffenen Bild die Zuflucht nehmen oder nach einer künstlerischen, also ebenfalls persönlich bedingten Zeichnung greifen. Ein ähnliches Verfahren wird auch nicht zu vermeiden sein, wenn ein Begriff konstruiert und umgrenzt werden soll. Doch kann das persönliche Moment dadurch abgeschwächt werden, daß eine gewisse Übereinstimmung mit den Fachkennern angestrebt wird. Das, was dann als „Totemismus“ gilt, entbehrt auch nicht der Färbung des Willkürlichen, aber es wird von dem Ergebnis der begrifflichen Arbeit der Fachforscher getragen und kann natürlich nach dem Stand der Forschung sich verändern.

Zu dem Dunkel, in dem der Totemismus eingehüllt blieb, zu der schwankenden Auffassung darüber, was Totemismus „ist“, hat die allgemeine Unbestimmtheit der Begriffe beigetragen, wie sie in der Völkerkunde in bezug auf geistige und soziale Erscheinungen herrscht. Nichts kann so fördernd auf eine Klärung der Begriffe wirken, wie das Symposium, das der „Anthropos“ jetzt über den Totemismus veranstaltet.

Man wird sagen dürfen, daß für den Begriffsinhalt des Totemismus in der letzten Zeit zwei Punkte hervorgetreten sind: ein eigenartiger Glaube und gewisse Vorschriften für das soziale Leben. In Wechselwirkung zu einander gedacht, kann man sie als Brennpunkte betrachten, die eine Figur bestimmen, innerhalb welcher der Begriff des Totemismus umfassen liegt¹.

¹ An Materialsammlungen benutze ich im folgenden außer FRAZER, Totemism and Exogamy, London 1910, besonders noch GOLDENWEISER, Totemism an analytical study im Journal of American Folklore XXIII (1910), S. 179—293, und ANKERMANN, Verbreitung und Formen des Totemismus in Afrika, Zeitschr. f. Ethn. 1915, S. 114 ff; ferner RIVERS, Totemism in Polynesia and Melanesia, Journal of the R. Anthropological Institute 30 (1909), S. 156 ff., sowie Man 8 (1908), Nr. 75, S. 133. Seine Ausführungen in der History of Melanesian Society, 1914, besonders im Bd. 2, S. 337 ff., konnten hier nicht ganz verwertet werden. — Wo im folgenden RIVERS ohne Zusatz zitiert wird, ist der Artikel im Journal gemeint.

Die Bewertung der beiden angeführten Punkte schwankt aber.

Die einen sind davon ausgegangen, daß der Glaube das Entscheidende beim Totemismus sei und dieser die in Betracht kommenden sozialen Einrichtungen bestimme¹, ja sie haben das Soziale als etwas Nebensächliches im totemistischen Erscheinungskomplex absichtlich übergangen, wie z. B. A. R. BROWN². Die anderen bewegten sich im entgegengesetzten Extrem und behaupten, die sozialen Einrichtungen seien entscheidend für den totemistischen Gedankenkomplex³.

Es dürfte sich aber herausstellen — wenn ich die Ergebnisse meiner Untersuchung vorwegnehmen darf —, daß eine Wechselwirkung vorliegt. Auf der einen Seite haben sich gewisse Glaubensformen ausgebildet. Sie sind Repräsentanten und Mittel für den Zusammenhalt der Gruppe. Aus ihr wird die theoretische Begründung für die Einschränkung des Geschlechtsverkehrs und die ihrerseits selbständig entstandene soziale Organisation entnommen. Der Zusammenhalt unter den Genossen der Gruppe bietet auf der anderen Seite das Vorbild, nach dem die Beziehung zum Totemwesen gedacht ist. Und dieses ist eine Art für sich, wie die Gruppe sich als eine besondere Gattung Menschen betrachtet.

Nimmt auch die Entwicklung einerseits des religiösen Glaubens, anderseits der sozialen Gebilde ihren selbständigen Weg, so springen doch Gedankenfunken von einem zum anderen über. Diese Beeinflussung wird in gewisser Weise beschränkt. Der religiöse Glaube, als der Träger des höchsten und umfassendsten Wertgehaltes, der auch erkenntnismäßig der wahrste zu sein beansprucht⁴, wirkt auf das Soziale in seinem theoretischen Aufbau, seiner Begründung der Forderungen, die es aufstellt. Das Soziale dagegen, wie es ist, bietet die Wirklichkeit, von der der Geist die Vorlagen nimmt, an denen er sein Weltbild gestaltet. Drastisch tritt das ja in den Mythen und Sagen zutage, die nicht nur das Kolorit von Zeit und Ort, sondern auch von der sozialen Verfassung tragen, in der sie entstanden sind.

Für den menschlichen Geist, der denkökonomisch stets die Dinge so einfach als möglich sich zu gestalten trachtet, handelt es sich darum, das Soziale mit dem Glauben in Einklang zu bringen. Denn die Gemeinschaftsgefühle stehen den religiösen Gefühlen nahe. Das Gefühl der Macht, der

¹ Daß das möglich ist, lehrt z. B. die Entwicklung von der Endogamie zur Exogamie unter den Bella-Coola in Brit.-Columbia, wo die Häuptlinge durch Einheirat in einen anderen Clan neue Clan-Legenden zu erwerben suchen. BOAS, Jesup Exped. I, S. 116, nach GOLDENWEISER S. 246.

² Er meint („Anthropos“ IX [1914], S. 29—30), daß ein notwendiger Zusammenhang zwischen der religiösen und sozialen Seite überhaupt nicht ohne weiteres angenommen werden kann, und beschränkt sich daher, den Totemismus lediglich als besondere religiöse Erscheinung aufzufassen.

³ Dazu gehört vor allem DURKHEIM, der auch alle höhere religiöse Entwicklung aus Totemkulten und diese aus den Bedingungen des sozialen Lebens herleitet. — Auch W. WUNDT, tritt an das Problem des Totemismus von der sozialen Seite heran, vgl. „Anthropos“ IX (1914), S. 323—325.

⁴ Vgl. T. KONSTANTIN OESTERREICH, Die religiöse Erfahrung als philosophisches Problem. Berlin 1915 (Veröffentl. d. Kant-Ges.).

Erhebung einer auf das Gleiche gestimmten Masse, sowie das Wunderbare des Erfolges aus dem Zusammenwirken, wenn die Masse spielend durchsetzt, woran der einzelne verzweifeln würde: das alles klingt an ähnliche Emotionen an, die wir religiöse nennen¹.

Erster Teil: Die religiöse Seite.

I. Der Glaube an das Wesen der Gruppe.

Eine unendliche Mannigfaltigkeit von mystischen Beziehungen zwischen Mensch und Wesen der Umwelt findet man bei den verschiedenen Naturvölkern. Nur um einen Sonderfall derartiger Beziehungen kann es sich beim Totemismus handeln. Als Totemismus können nur solche Beziehungen aufgefaßt werden, bei denen das Verhältnis zwischen Mensch und Wesen der Umwelt unter einem ganz besonderen Gesichtspunkt betrachtet wird, dem sozialen. Das, was Totemismus genannt wird, erscheint als der Glaube an die besondere Beziehung einer Gattung Wesen (Tier, Pflanze oder lebendig gedachter Gegenstand) zu einer Gruppe oder Art von Menschen. Diese Beziehung zeigt sich in der Auffassung der Zusammengehörigkeit und Einheit, ja der Schicksalsgemeinschaft zwischen Wesen und Gruppe. Ursprünglich war diese Einheit wohl ganz konkret gedacht, wie die vielverbreiteten Meinungen von einer physischen Übereinstimmung zwischen Mensch und Totem andeuten².

A. Der Glaube an die Einheit zwischen Wesen und Mensch.

Dieses Gefühl der Einheit zwischen Wesen und Gruppe werden wir als den grundlegenden Charakterzug des Totemismus betrachten dürfen³.

Es findet seinen Ausdruck in verschiedenen Formen. Die Brücke für diese Beziehung wird gewöhnlich in der Aufmachung eines sagenhaften historischen Ereignisses gefunden. Es liegt in der menschlichen Denkart, das Vorangegangene einfach mit dem Ursächlichen zu verwechseln. Das tritt beim unkritischen Denken der Naturvölker besonders zutage.

1. Die Vermittlung durch Ahnen der Gruppe.

Das Ereignis, durch welches die Einheit zwischen Mensch und Totemwesen begründet wird, kleidet sich nun gewöhnlich in die Form der Abkunft. Der Varianten gibt es so viele als totemistische Erscheinungen. Auch hier muß auf das Konkrete der Ausdrucksform⁴ hingewiesen werden.

¹ Auch MAX WEBER in seiner großen Arbeit, Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen, Arch. f. Sozialwiss. 41 (1916), besonders S. 4 und auch S. 387 ff., vertritt ähnliche Gedankengänge.

² Vgl. SELIGMANN, The Melanesians of British New Guinea, 1910, bezüglich des Süd-Massim-Stammes der Gelaria: „Another suggested that they [die Totems] were in some vague way made of the same material as their clansmen, and that therefore there was some special though undefined affinity between a totem animal and the clan whose totem it was“. — Vgl. auch noch PARKINSON, Dreißig Jahre in der Südsee, 1907, S. 407—408; vor allem RIVERS, History II, S. 364—365 und 368.

³ Man wird nicht umhin können, sich zu erinnern, daß auf dem Gebiete der höheren Religionen das Ziel religiösen Empfindens eine mystische Vereinigung mit der Gottheit in einer natürlich unendlich verfeinerten Form ist. Vgl. insbesondere MAX DESSOIR, Vom Jenseits der Seele, 2. Aufl., S. 281—282.

⁴ Zur Illustrierung darf ich vielleicht an meinen Reisebericht (Vom mittleren Sepik zur Nordwestküste von Kaiser-Wilhelmsland, Mitt. aus d. deutsch. Schutzgebieten, Bd. 27 [1914],

Die Ausdrücke waren ursprünglich immer auch konkret gemeint¹. In den einzelnen totemistischen Sagen ist das aber nicht immer klar unterscheidbar. Manchmal sind die Begebenheiten wörtlich gemeint, mitunter nur bildhaft, im Sinne eines Gleichnisses. Das kommt auf jeden Einzelfall besonders an.

Die Abkunft kann nun wieder sehr verschiedenartig sein. Als „Normalform“ wird man die der Abstammung vom Totemwesen bezeichnen können, die in allen drei Hauptgebieten des Totemismus, in Australien-Ozeanien², in Amerika³ und in Afrika⁴ sich vorfindet. Es kann die Sage gehen, daß ein Naturwesen sich in einen Menschen verwandelt hat und dieser der Ahnherr der Gruppe wurde⁵. Mitunter ist es schon ein Mensch, der aber nur in Tiermaske erscheint, diese Maske abwirft und dann Ahnherr der Gruppe wird⁶. Oder der Ahnherr hatte irgendein Erlebnis sexueller Art mit einem Wesen der Natur⁷. Mitunter ist dieses Erlebnis zu einer bloßen Begegnung mit einem Tier verblaßt, von dem dann der Ahne besondere übernatürliche Kräfte empfangen hat⁸, wie Zaubergegenstände, Werkzeuge (Harpune), Lebenswasser, Rufe, Recht auf gewisse Bilddarstellungen. Aber es kommt auch vor, daß ein menschlicher Ahne in ein Tier verwandelt wurde⁹ oder nach seinem Tode ein Tier wurde¹⁰.

Hier hat es sich stets um männliche Ahnen gehandelt; aber auch weibliche kommen vor, und zwar in Verbindung mit Mutterfolge auf der Karolineninsel Yap¹¹. Hier handelt es sich stets um Stammütter der Totems, die bald Tiere, bald Pflanzen waren, ja in einem Falle ein Tau.

2. Die Vermittlung durch Konzeption oder Begeisterung.

In besonderer Weise drückt sich der Glaube an die Abstammung von dem Totemwesen in Australien aus. Bei aller Verschiedenartigkeit der Ausdrucksweise bei den einzelnen Stämmen kann man sagen, daß angenommen

S. 82) erinnern. In den dort bezeichneten Dörfern wurde ich in der Weise empfangen, daß die Eingebornen sich am Nabel faßten, um mich ihrer Freundschaft zu versichern. In anderen Dörfern, in denen man „bitchin english“ sprach, drückte man sich so aus: „What name, me belong belly all the same“ = wir gehören doch demselben Mutterschoß an. Das ist zweifellos nicht wörtlich zu nehmen. Es ist eine konkrete Ausdrucksweise, etwa wie wenn bei uns einer zu einem Menschen, der sich anmaßend gebärdet, sagt: „Du bist ja mein Bruder“, um die Gleichheit zu betonen.

¹ „Identification of the ancestral individuals with the crest animal“, GOLDENWEISER S. 193; SWANTON, Tlingit Myths, S. 232.

² RIVERS stellte in einem Falle (Fiji) fest, daß der tierische Ahne, von dem die ganze Gemeinschaft abzustammen wähnte, fünf bis sechs Generationen zurückliegend gedacht wurde (Journal, S. 158).

³ GOLDENWEISER S. 192 ff., SWANTON, Tlingit Myths, S. 227, vor allem FRAZER, I, S. 5 ff.

⁴ Vgl. ANKERMAN S. 134.

⁵ Vgl. GOLDENWEISER S. 195.

⁶ GOLDENWEISER S. 195.

⁷ GOLDENWEISER S. 193.

⁸ GOLDENWEISER S. 213.

⁹ GOLDENWEISER S. 193, SWANTON, Jesup Exped. V, S. 231 (Haida).

¹⁰ RIVERS S. 161.

¹¹ W. MÜLLER-WISMAR, Ergebnisse der Südsee-Expedition 1908—1910 (Hamburg, Wiss. Stiftung), Yap, 1917, S. 217 ff.

wird, es stamme jedes Individuum für sich von dem Totem ab. An Stelle der genealogischen Ausdrucksform ist hier die individuelle getreten¹. Dadurch, daß ein Totemgeist in ein Weib eingeht, wird das Kind, das sie „gebiert“, die Verkörperung des Totems; dadurch wird die Abkunft und die Einheit mit dem Totem begründet.

Das ist aber keine bloß individuelle Angelegenheit. Wie STREHLOW² (I, 2, S. 53) andeutet, geht der „Totemgeist“ in die betreffende Frau ein, weil er in ihr die Angehörige der Gruppe („Klasse“) erkennt. Die Vorgänge werden ganz konkret gedacht: nicht der Totemvorfahre, „sondern der von ihm geworfene Stock, genauer eine kleine *tjurunga*, wird in dem Leib des Weibes zum Kind“³.

Der ganze Totemglaube scheint hier in besonderer Weise bei einzelnen Stämmen weiter ausgesponnen zu sein. Aber es ist hier unsere Aufgabe, das Gemeinsame, nicht das Besondere aufzusuchen⁴.

Eine Erscheinung, die hier beachtenswert ist, weil wir sie auch sonst noch in Verbindung mit dem Totemismus antreffen, ist der Glaube, daß der Mensch nach seinem Tode wieder in die Gestalt des Totemwesens zurückkehrt, das gewissermaßen wie ein Lebensreservoir da ist. Stellen doch auch die Totemzentren (*oknanikilla*) Brennpunkte vor, von denen das Leben ausstrahlt⁵. Ähnliches wird auch aus Afrika bekannt⁶, wo einzelne Stämme glauben, als Tiere oder auch als Pflanzen wiedergeboren zu werden. Auch in Nordamerika ist der Glaube an eine Zurückverwandlung in Naturwesen vorhanden, steht aber außer Zusammenhang mit totemistischen Zeremonien oder mit den geheimen Gesellschaften⁷. Wenn wir den Glauben an Reinkarnation als eine Weiterbildung des Glaubens von der Abstammung vom Totemwesen auffassen, so kann dieser Abstammungsglaube sich in Britisch-Kolumbien, wo er vielfach einseitig zu einem Wappen-(crest)system degeneriert ist⁸, abgespalten haben. Während das Wappensystem mit dem übrigen totemistischen Komplex (Heiratsordnung) verknüpft blieb, nahm der Gedanke der Reinkarnation seine selbständige Entwicklung⁹. Diese Reinkarnation ist nicht auf Tiere beschränkt, auch in Pflanzen kann der Mensch fortleben¹⁰.

¹ Auch hier wird völlige Einheit zwischen Wesen und Mensch zugrunde gelegt. Vgl. RIVERS S. 173.

² Die Aranda- und Loritja-Stämme in Zentral-Australien. Veröffentl. aus d. städt. Völker-museum in Frankfurt a. M. 1907.

³ Vgl. LEONHARDI im Globus 92, 1907, S. 123, Anm. 1.

⁴ GOLDENWEISER S. 210; vgl. auch FRAZER I, S. 43: Der Scheintote wird durch Rufen seines Totemnamens ins Leben zurückgerufen. Über „conceptual totemism“ vgl. noch FRAZER II, S. 99.

⁵ Vgl. GOLDENWEISER S. 207, STREHLOW II, S. 52; SPENCER and GILLEN I, S. 124 ff. 515; II, S. 150, 273, 600. STREHLOW hat bei den Aranda und Loritja Reinkarnation aber nicht gefunden, so daß sie nicht als allgemein gelten kann. Siehe Anm. 1, I, 2, S. 56 von LEONHARDI.

⁶ ANKERMANN S. 140 ff.

⁷ GOLDENWEISER S. 213, vgl. auch S. 199.

⁸ Vgl. L. ADAM, Stammesorganisation und Häuptlingstum der Haida und Tsimshian, Zeitschr. f. vgl. Rechtswiss., Bd. 30 (1913), S. 179 ff.

⁹ Vgl. A. VAN GENNEP, Tabou et Totémisme à Madagascar, 1904, S. 314 ff.

¹⁰ RIVERS S. 170; in Banane, auf Florida (Salomo-Inseln) und History II, S. 369 f.

Das wird um so eher begreiflich, als wir in Britisch-Kolumbien, ähnlich wie in Australien, eine individuelle Form des Glaubens an die Abkunft vom Totem konstatieren müssen.

Aber in Amerika handelt es sich nicht um die Vereinigung mit dem Totem durch die „Konzeption“, sondern in halluzinatorischer Weise, im sogenannten Jünglingstraum. Der Zusammenhang ist also sehr „entmaterialisiert“. Und schon aus diesem Grunde möchte ich diese Form als eine spätere Ausbildung ansehen, im Vergleiche zu den mehr materiell gedachten Glaubensarten. Diese Form des *Manitu* weicht von den sonstigen Vorstellungsweisen vor allem dadurch ab, daß hier das sonst vereinigende Band für eine ganze Gruppe fehlt. Dem wird aber dadurch begegnet, daß es vererblich ist, oder daß doch sehr häufig der Sohn das Totem des Vaters erträumt. Die alte soziale Totemgruppe besteht hier schon längst nicht mehr¹. Wir haben es hier also mit einer Erscheinung zu tun, die man wohl am besten als ein Auflösungsphänomen des Totemismus wird betrachten müssen².

3. Die Vermittlung durch Orakel oder persönliche Vererbung.

Auch die Schutztiere der Banks-Gruppe der Salomo-Inseln, von denen RIVERS (S. 176—177) berichtet, sind als Auflösungserscheinungen des Totemismus zu werten. Das Schutztier (*tamanu*) tritt als Freund und Schicksalsgenosse auf. Es ist die Wohnung eines Toten. Dieser geht in das Tier ein (History II, S. 365). Der Glaube bringt die Vorstellung völliger Identität zwischen Schutztier und Mensch mit sich. Erworben wird das Schutztier auf besondere Weise, nämlich durch einen, der *mana* besitzt, einen Zauberer. Dieser veranstaltet ein Orakel, und danach wird das Schutztier bestimmt. Auf Tahiti wird das Tier, in das ein Mann nach seinem Tode eingehen soll, während der Lebenszeit des Mannes von ihm verehrt.

RIVERS meint mit Recht, daß dort, wo ein gewisser Glaube das soziale System nicht mehr beeinflusste (vielleicht deshalb, weil durch Kriege und Wanderungen die alte Ordnung zerschlagen wurde, wie ich hinzufügen möchte), dieser Glaube selbständig als Idee (der Reinkarnation) ausgebaut wurde. Jedenfalls bilden diese Schutztiere den Übergang vom Gruppentotem zum Konzeptionstotem und von da zum persönlichen Totem.

Dieselbe Idee wie oben ist es, die das Tier wieder in den Menschen übergehen läßt. Aus dem Schutztier wird ein „Omentier“, wie auf Viti-Levu³.

¹ Vgl. GOLDENWEISER S. 213 und 334, FRAZER III, S. 449—456; vgl. dazu VAN GENNEP, Folk-Lore 22 (1911), S. 100f.

² L. ADAM (Totem und Individualtotem, Zeitschr. f. vgl. Rechtswiss., Bd. 34 [1916], S. 209ff.) möchte die persönliche Erfahrung der „Jünglingsträume“ zum Ausgang für die Erklärung des Totemismus überhaupt machen. Er betrachtet das Individualtotem ebenso als ein besonderes Endstadium, wie das soziale Totem. Vgl. auch seine Ausführungen im Bd. 35, S. 217ff. der Zeitschr. f. vgl. Rechtswiss.

³ Vgl. den Bericht von P. DE MARZAN im „Anthropos“, 2 (1907), S. 402: „Dans une autre tribu le totem était un petit poisson assez semblable à la perche, le *reve*.“ „Une femme enceinte alla puiser de l'eau à la rivière, elle vit le *reve*, qui allait à la dérive. Son fils naquit, mais ne vécut pas longtemps.“ „Une autre assurait que quelque temps avant la naissance de son enfant, un *reve* vint, remontant la rivière, jusqu'au bord de la rive où elle se tenait comme pour la saluer. C'est pour cela que son enfant a grandi et est devenu vigoureux.“

Im Verhalten des Tieres wird das Schicksal des Menschen vorgebildet. Auch das ist der Ausfluß der Einheit zwischen Tier und Mensch.

Die Schutzgeister der Loritja, die als Kinderkeime (*aratapi*) dort neben den mütterlichen Totems (Heiratsgruppe) *altjira* bestehen (STREHLOW I, 2, S. 60), dürften wohl auf eigenartige historische Schicksale dieses Stammes zurückzuführen sein, denn bei den Loritja findet sich diese Spaltung nicht¹. Hier haben offenbar zwei verschiedene Ideengänge, totemistischer Art und nachtotemistischer Art, einander begegnet.

Diese Auflösung totemistischer Gedankengänge scheint Platz gegriffen zu haben, wo höhere Staats- und Wirtschaftsformen Eingang fanden². Wir finden bei solchen Völkern die merkwürdigsten Entartungen totemistischer Denkweise vor. Dahin gehört die Form des, wie ich es nennen möchte, abstrakten Totemismus, bei dem nicht mehr bestimmte Wesen, sondern nur Wesenteile, wie Ohren, Augen, Knochen, Blut³, oder gar nur die Dreizahl, die zunächst noch konkret bestimmt (z. B. die drei Löcher der Kokosnuß) erscheint, aber dann losgelöst übertragen wird⁴. Dazu kommt, daß bei letzterer in Samoa vorkommenden Form, ähnlich wie in Zentralamerika, das Totem durch ein Orakel bei der Geburt gewonnen wird⁵. Doch auch hier ist Vererbung möglich dadurch, daß das Orakel entsprechend gestellt wird. Charakteristisch ist eine andere (zentralamerikanische) Form, bei der es dem Sohne freigestellt wird, seines Vaters Totem zu übernehmen, der Vater aber „böse“ wird, wenn der Sohn ein neues Totem wählt⁶.

Als eine solche Zersetzungsform müssen auch die bei den Calabar-Negern in Westafrika beobachteten sogenannten Buschseelen angesehen werden. Es müssen immer wilde Tiere sein, deren Existenz nun als parallel mit dem Menschenschicksal verlaufend gedacht wird, so daß mit jedem Menschen auch ein Tier geboren wird oder stirbt. Die Vererbung findet manchmal nach dem Vater, manchmal nach der Mutter, manchmal für jedes Geschlecht getrennt statt. Die Heirat geht aber innerhalb derselben „Buschseelen“ vor sich⁷.

Auch daß ein Mann nur vorübergehend während seines Lebens in einem Totemtier Wohnung nimmt, kommt als Variante (am Niger-Delta in Afrika) vor⁸.

Was diesen und ähnlichen Abarten gemeinsam ist, liegt in der Auffassung von der Einheit und Zusammengehörigkeit des Lebens eines als

¹ Bei den Loritja erscheint der Schutzgeist (z. B. Känguruh) im Traum als Warner oder Verkünder des Schicksals (STREHLOW I, 2, S. 61).

² Vgl. meine „Politische Gebilde bei Naturvölkern“, Zeitschr. f. vgl. Rechtswiss., Bd. 37 (1919), S. 403 ff. Siehe auch ADAM, Zeitschr. f. vgl. Rechtswiss. 30 (1913), S. 250—251.

³ FRAZER I, 14, auch „kleiner Vogel, großer Baum“. Es scheint sich dabei um ein Schrumpfen der ursprünglichen Merkmale des Totemwesens auf dessen als besonders wichtig geltende Eigenschaften zu handeln, z. B. der Yamskopf, aus dem die Schößlinge kommen, die Augen des Taro, aus denen die Sprossen wachsen, bei der Kokosnuß die Löcher, aus denen der Keim sprießt. Vgl. RIVERS S. 162. Auch in Australien finden wir solche Teile eine Rolle spielen, wie die Adlerfeder, das Känguruhfett, den Saft eines Strauches; STREHLOW I, 2, S. 52.

⁴ TURNER, Samoa, S. 70, 76; FRAZER I, S. 13.

⁵ FRAZER I, S. 51—52, und II, S. 100.

⁶ FRAZER I, S. 52.

⁷ FRAZER II, S. 595 und 599. Bezüglich der Vererbung vgl. ANKERMANN S. 157.

⁸ FRAZER II, S. 596.

Gruppe zusammenfaßbaren Komplexes von Menschen mit einer Gattung von Naturwesen. Auch darin, daß das Wesen vererbt wird, kann man die Beziehung zu einer Gruppe finden. Diese Wesen erscheinen in ihrer Gattung als mit den Einzelindividuen der Menschenart harmonisierende Parallelexistenzen. Sie stellen also in primitiver Ausdrucksform einen Parallelismus auf zwischen dem Menschen und dem Lebendigen der Umwelt.

Daß unter den verschiedenen Umständen und Beeinflussungen sich überall etwas andere Formen des Ausdruckes und der Auffassung herausgebildet haben, ist selbstverständlich¹.

4. Zusammengesetzte Totems.

Bisher wurde von der Voraussetzung ausgegangen, daß es sich um ein einziges Wesen handelt, das als Lebensträger zur Gruppe in Einheitsbeziehung gebracht wird. Allein auch hierin treten mannigfache Varianten auf. Die hauptsächlichsten Typen sind die, daß eine Gruppe mehrere Totems besitzt oder daß sich innerhalb einer größeren Gruppe Untergruppen zeigen, von denen jede wieder Totems für sich besitzt.

Die einfachste Art solcher zusammengesetzter Totems ist die, bei der nicht ein „Ahne“, sondern beide Stammeltern in Erscheinung treten². Während man bei dieser Art der Zusammensetzung bloß an einen Ausbau der Vorstellung von der Abstammung zu denken braucht, dürfte der aus einer größeren Anzahl von Wesen kombinierte Totemismus wohl in anderer Weise zu erklären sein.

Bei letzterem handelt es sich um eine Verbindung von z. B.: Alligator, Haifisch, Bambus, oder: Hund, Känguruh, eine Frucht, eine Bananenart, oder: Alligator, Haifisch, „cabfish“, Schwein, Sago³.

Dabei fällt nicht nur die Kombination von Tieren mit Pflanzen, von Land- mit Wassertieren auf, sondern auch der Umstand, daß die Totems nach den gemachten Angaben verschieden bewertet werden.

Einer solchen Systematisierung der Totems, wenn auch in anderer Form, begegnen wir dort, wo sich Ober- und Untertotems herausgebildet haben. Wenn die Entstehung solcher Untertotems⁴ auch zweifellos auf soziale Vor-

¹ VAN GENNEP schlägt vor, für jede der verschiedenen Erscheinungsformen verschiedene Namen zu wählen (Folk-Lore 22, 1911, S. 102). Aber ich fürchte, dabei würde das Bedeutende am Totemismus, das in der Eigenart der Denkweise und Natur- und Lebensauffassung liegt, zu sehr in den Schatten gestellt werden.

² „Each clan (*latu*) is associated with two totems, one such totem is called the *tua* (männlicher Ahne), the other the *tete* (weiblicher Ahne).“ G. C. WHEELER, Sketch of the Totemism and Religion of the Islands in the Bougainville Straits (behandelt die Inseln Alu und Mono), im Arch. f. Religionswiss. 15 (1912), S. 24. In einem Dorfe leben die Angehörigen verschiedener *latu* zusammen.

³ Reports of the Cambridge Anthr. Exped. to Torres Straits V, p. 188. C. G. SELIGMANN, Man 9 (1909), 4. FRAZER II, S. 29. — Auch aus Fiji wird eine solche Kombination von Tier- und Pflanzentotems gemeldet. Die einzelnen Totems werden hier verschieden bewertet. Vgl. DE MARZAN, „Anthropos“ 2 (1907), S. 400, und RIVERS S. 159; von der kleinen polynesischen Insel Tikopia, südöstlich von Santa Cruz, berichtet er, S. 161—162, außer tierischen, auch noch pflanzliche Tabus.

⁴ FRAZER I, S. 76, 77, 78—80, und II, S. 5.

gänge zurückgeführt werden muß, so knüpft sich an diese Untertotems für die Angehörigen doch eine weitere Kombination der Totems mit Naturerscheinungen, so daß schließlich eine ganze Systematisierung der umgebenden Lebewelt entsteht.

Wir dürften wohl berechtigt sein anzunehmen, daß die hinzugekommenen Totems möglicherweise durch sozialen Zusammenschluß ursprünglich selbständiger Gruppen in Erscheinung traten. In gewissen Fällen, vielleicht dort, wo die Menschenzahl geringer war, kam es zu einer Vereinigung der Gruppenwesen innerhalb derselben Gemeinschaft; in anderen Fällen, wo größere Menschenmengen in Betracht kamen, blieben die ursprünglichen Gruppen erhalten, schlossen sich aber noch unter ein gemeinsames Totem zusammen. Diese aus sozialen Vorgängen resultierende Gestaltung¹ führte aber auf geistigem Gebiet nun weiterhin dazu, die eingeleitete Assoziation fortzuspinnen. So dürfte gerade diese Formation ein Beispiel für den Einfluß sozialer Schicksale auf das Denken der Menschen sein.

Wenn man erwägt, daß recht häufig einzelne Gruppen (Klans) mehrere Totems besitzen, worauf RIVERS (History II, S. 338) hinweist, so muß man die Frage aufwerfen, was als älter anzusehen ist: die Beziehung der Gruppe zu einem oder zu mehreren Gruppenwesen?

Ich glaube, man sollte, um darüber zu einer Ansicht zu gelangen, von der Lage der Dinge bei niedrigen, noch nicht totemistischen Stämmen ausgehen, wie z. B. den Baining-Leuten². Bei diesen gibt es allerlei Wesen, die mit dem Leben und dem Schicksal der Menschen in Verbindung gebracht werden. Diese Wesen sind Pflanzen oder Tiere. *Sirini* z. B. entspricht einer roten Baumfrucht. Ein Bruder von ihm ist *Ganeingmet*, der Blütenstand der Baibai-Palme. Ein Gegenspieler ist *Goatka*, die Krähe, „als ihr Sinnbild zeigen die Baininger einen großen schwarzen Blütenkolben im Walde, von der Größe einer ausgewachsenen Krähe“. Außerdem tritt in den Sagen noch die Spinne, der Kammolch und eine große Schlange auf. Diese Wesen erscheinen als mit übermenschlichen Kräften ausgestattete Menschen. Die Sagen selbst enthalten zum großen Teil „Erklärungen“ von Vorgängen der Welt und des Lebens, und zwar in der Form, wie wir sie bei primitiven Denkern gewöhnlich finden, nämlich als einmalige anekdotenhaft erzählte Begebenheiten. Außerdem sind sie streng lokalisiert. Und so besteht oft eine feste Beziehung einzelner Sagen zu einer Siedlung oder Gruppe von Menschen.

Von Totemismus kann erst dort die Rede sein, wo eine systematische Verteilung solcher Wesen auf bestimmte Gruppen (Klans) stattgefunden hat. Als entscheidend für eine solche systematische Verteilung müssen wir aber soziale Vorgänge ansehen. Es hat eine gesellschaftliche Annäherung verschiedener Klans, wahrscheinlich auf dem Wege des Frauentausches und unter

¹ Auch RIVERS, S. 178—180 und 165, nimmt soziale Ursachen für die Assoziation von Totems an: „fusion of races“ (Polynes. und Melanes.), „fusion of divisions“, „absorption of surviving members of extinct division“. Aber für gewisse Fälle (Guadalcanar) macht er ein Streben nach erschöpfender magischer Naturbeeinflussung (Wasser und Land) verantwortlich.

² Vgl. P. BLEY, Sagen der Baininger auf Neu-Pommern, Südsee, im „Anthropos“ IX (1914), S. 196 und 418.

dem Drucke von Kämpfen, Platz gegriffen¹. Die besonderen Beziehungen zu einem Wesen wurden dann in die Form der Abstammung gekleidet, wie das primitives Denken immer tut, um besonders innige oder wichtige Beziehungen zu betonen². Die Bedeutung dieser besonderen Beziehungen traten in den Vordergrund, während die alten Geschichten selbst verblaßten, mit anderen vermengt oder weiter ausgebaut wurden. Stellen wir uns die Baining-Sagen „totemisiert“ vor, so würde ein Klan zum Beispiel die rote Baumfrucht *Sirini* als Totem haben, und als zusammenhängendes Totem erschiene der Blütenstand der Baibai-Palme. Ein anderer Klan hätte die Krähe und als deren verbundenes Totem den großen schwarzen Blütenkolben. Zusammengesetzte Totems können also älter als einfache sein. Diese Ausführungen sind als Hypothese für die Entstehung zusammengesetzter Totems gedacht. Als reinen, „klassischen“, Totemismus werden wir aber doch den Besitz eines einzigen Gruppenwesens festhalten.

Die Übernahme totemistischer Ideen werden wir uns auch nicht wie die bestimmter Geräte, sondern als Ergebnis geistiger und sozialer Wechselwirkung vorstellen müssen³. Für die oben erwähnten Erscheinungen kommen Ergebnisse aus weiterer geistiger und sozialer Ausbildung totemistischer Gedanken in Betracht.

Für die Ausbildung der totemistischen Vorstellungswelt sind Assoziationen wichtig, wie sie teils auf Grund besonderer örtlicher Umstände, teils durch allgemeine Zusammenhänge bedingt an den Tag treten und in den Sagen zum Ausdruck kommen. Zu den letzteren sind Zusammenhänge zu zählen, wie z. B.: Kröte—Sumpf—Tod—Mond, Vogel—Sonne, Mond—Schmetterling⁴, oder die Verbindung eines Sternes mit einem Metall und einer Farbe, sowie einem Tier und einer Pflanze⁵.

Die Erscheinungen der Natur und des Lebens werden auf Grund gewisser Äußerlichkeiten miteinander in Verbindung gebracht, wie z. B. die Krähe mit dem ihr gleichenden Blütenkolben. Und das ist ein Verfahren, das überhaupt das menschliche Denken beherrscht. Der Unterschied ist nur der, daß wir die Erscheinungen zerlegen gelernt haben, während das Denken der Primitiven mit dem unzerlegten Gesamteindruck der Erscheinungen arbeitet. Und das infolge eines örtlich und traditionell beschränkten, armen Schatzes an Kenntnissen.

Die erwähnten Assoziationen sind also teils durch ein „Philosophieren“ über Natur und Leben bedingt, teils durch soziale Vorgänge. Zweifellos können

¹ Vgl. dazu meine Ausführungen in „Ehe und Verwandtschaft bei den Banaro“, Zeitschr. f. vgl. Rechtswiss. 38 (1919) (im Druck).

² Diese Art primitiver Vorstellungsweise finden wir noch tief in höhere Kulturen hereinragen, so z. B. wenn Asklepios als „Ahnherr der Ärzte“ bezeichnet wird (Euryximachos in Platons Gastmahl). Der Unterschied ist bloß der, daß, was früher als wirklich und konkret geglaubt wurde, nachher zu einer Ausdrucksweise, zu einem Bild oder Symbol wird.

³ Vgl. RIVERS, History II, S. 345—346.

⁴ P. G. PEEKEL, Religion und Zauberei auf dem mittleren Neu-Mecklenburg 1900, Anthropos-Bibliothek I, 3, S. 7.

⁵ Vgl. EHRENREICH, Allgemeine Mythologie 1910—1911, S. 252ff., und G. HÜSING, HUGO WINKLER in O. L. Z. 1910, S. 69—70.

letztere wieder den Anstoß zu neuem Ausspinnen von Naturzusammenhängen bieten, indem durch soziale Vorgänge nämlich Totems verbunden erscheinen, aus dieser Verbindung aber auf einen „natürlichen“ Zusammenhang unter diesen Totems zurückgeschlossen wird¹.

Die Parallele zum Totemismus ist in den Naturassoziationen gegeben, in denen ein Tier mit einer Pflanze, mit einem Stein, mit einer Himmels- oder atmosphärischen Erscheinung identifiziert wird. Ebenso werden auch die Menschen als Arten, nach den Gruppen, in denen sie leben, mit Erscheinungen ihrer Umwelt gedanklich assoziiert. Es ist eine charakteristische Eigenschaft primitiven Denkens, die Vorgänge des eigenen Gehirns, die Vorstellungen und Gedanken als real nach außen zu projizieren. Daher z. B. werden die Träume zu erlebten Wirklichkeiten, die Erinnerungsbilder zu Geistererscheinungen, und auch das gedanklich Assoziierte, d. h. örtlich, zeitlich oder gewissen Eigenschaften nach Gleiche, zu etwas völlig Gleichem. Und das wieder darum, weil man kein zerlegendes Denken kennt, keine Analyse, sondern nur ein unzerlegtes Denken in Vollbildern und Vollbeziehungen.

In ganz anderer Weise als die Frage des „zusammengesetzten“ Totems ist aber wohl das Problem des „Geschlechtstotemismus“² zu lösen. Dabei ist die Gruppe, die gewöhnlich ein „Gruppenwesen“ für sich selbst besitzt, in eine Hälfte der Männer und eine Hälfte der Weiber gespalten. Jede Hälfte hat noch ihr besonderes „Geschlechtswesen“, das gewöhnlich noch mehr als das gemeinsame Totem respektiert wird. Wenn wir an die eingangs beschriebene totemistische Variante mit zwei Stammeltern denken (S. 1102), so liegt von da der Schritt zum Geschlechtstotemismus nahe, ja er ist darin vorgebildet. Wenn wir aber über die im Geschlechtstotemismus enthaltene Zweiteilung hinausgehen, so finden wir eine andere Zweiteilung³ überaus häufig vor, die nicht mehr deutlich als geschlechtlich bezeichnet wird, aber doch namentlich dadurch, daß sie als Grundlage für die exogamen Systeme gebraucht wird, auf ähnliche Gedanken hinweist.

Diese Zweiteilung ist aber selbst wieder doppelter Art. Entweder die ursprünglichen Einzelgruppen (Klans) gehen in der allgemeinen Halbierung des Stammes auf oder die Gruppen (Klans) werden selbst wieder in je zwei Unterhälften zerlegt. Dieses Problem wird in dem sozialen Teil dieser Arbeit erörtert⁴.

¹ RIVERS, History II, S. 338—339, unterscheidet zwischen „linked“- und „associated“-Totems. Unter die ersteren würde der Fall: „rote Baumfrucht — Baibai-Palme“, unter die letzteren: „Krähe — großer schwarzer Blütenkolben“ zu rechnen sein. Gehören Wesen also zur selben Kategorie, wie Pflanzen, Fische, Vögel untereinander, so würde man von „linked“-Totems reden, werden aber Wesen verschiedener Art miteinander in Verbindung gebracht, so hätte man es mit „associated“-Totems zu tun. Die Frage wäre aber, ob diese uns geläufige Kategorie-Einteilung auch für den Melanesen oder Australier zutrifft, was ich sehr bezweifle.

² FRAZER I, S. 47—48. Journ. Anthr. Inst. 14, S. 350.

³ FRAZER II, S. 5, 29; vgl. auch RIVERS, History II, S. 561 und 582ff. GOLDENWEISER S. 203. MÜLLER-WISMAR, Yap, S. 217, Die *p*- und *pi*-Totems leiten sich von den Töchtern der Stammütter gleichnamigen Originaltotems her. Es ist ebenso verboten, eine Angehörige des korrespondierenden Totems zu heiraten, wie eine solche des eigenen.

⁴ So kann auch die Halbierung der Gruppe in zwei Sippen zur Entstehung von Totemverbindungen führen. Vgl. meine Beobachtungen bei den Banaro, in der Zeitschr. f. vgl. Rechtswiss., Bd. 38 (im Druck).

B. Bestimmung und Abgrenzung des Totemglaubens.

1. Bestimmung.

Es wurde versucht, die wichtigsten Formen des totemistischen Glaubens ins Gedächtnis zu rufen. In einem gewissen Sinne findet sich im Totemismus die Frage nach dem „Urzustande“ des Menschen beantwortet. Aber nicht allein etwa in einem rein historischen Sinn, wie wir diese Frage heute verstehen, sondern sie tritt gleichzeitig mit dem Problem der Lebenskraft vermischt auf; vor allem enthält die Antwort ein gewisses Verhältnis zu den übermenschlichen Mächten angedeutet. Diese Mächte erscheinen als Vorstellungen von etwas außerhalb des Menschen in der Natur Existierendem, durchaus Reellem. Demgemäß finden wir, was immer die Aufmerksamkeit und das Interesse der Menschen erregte, als Träger solcher Lebensmächte. In dem Verhältnis zwischen Mensch und Totem gibt sich der primitive Glaube an eine Art höherer Macht zu erkennen. Und daraus ergibt sich die besondere Achtsamkeit und Verhaltensweise, von der noch zu sprechen sein wird. Die im Totem vorgestellten Lebensmächte werden zur Gesamtheit der freundschaftlich verbundenen Menschen in Beziehung gesetzt. Wir würden sagen: zur Menschheit. Die primitive Menschheit erschöpft sich aber in der engen eigenen Gruppe. Darum kann der Glaube der „Allgemeinheit“ auch nicht weiter bezogen werden. Dort aber, wo die politische und soziale Entwicklung über die einfache enge Gruppe zu komplizierteren Gebilden¹ hinausgediehen ist, da wächst die „Allgemeinheit“ entweder zu „Obertotems“ oder die ursprünglich ganz selbständige Gruppe schließt sich mit anderen Gruppen zu Verbänden zusammen. In beiden Fällen verliert die ursprüngliche einfache Gruppe an Bedeutung, und einer Individualisierung sind die Tore geöffnet. Die Einzelfamilie tritt an Stelle der Gruppe (Sippe). Die Verbindung mit dem Totem wird nun entweder in der Familie vererbt oder in ganz individualistischer Weise durch verschiedene Arten, Vorbedeutungen oder Orakel, erworben. Hieher ist auch die Erwerbung durch Traum oder Zufall zu rechnen, wie bei den Fällen des Konzeptionalismus. Letzterer zeigt sich namentlich dort, wo zwar das totemistische Denken erhalten, aber die ursprüngliche soziale Form in die Brüche gegangen ist. An Stelle der selbständigen unabhängigen Gruppe ist ein Gruppenverband getreten, ein Stammesverband, der unter seinen Angehörigen ein geregeltes „Connubium“ eingeführt hat. Die soziale Organisation spiegelt sich in den Ober- und Untertotems wieder. Nicht überall war die soziale Gestaltung dieselbe. Manchmal leben die totemistischen Gedanken in den Geheimbünden weiter².

Wie sich der religiös-philosophische Gehalt des Totemismus verselbstständigt, zeigt die Weiterbildung durch Assoziation neuer Totems zu den

¹ Vgl. meine „Politische Gebilde bei Naturvölkern“, Zeitschr. f. vgl. Rechtswiss. Bd. 37 (1919), S. 403.

² Vgl. HUTTON WEBSTER, Totem Clans and Secret Associations in Australia and Melanesia, Journ. R. Anthr. Inst. 41 (1911), S. 482ff. „Behind the structure and functions of the secret societies we can sometimes detect the structure and functions of totemic clans“ (S. 507). „It appears however that the extreme development of secret societies, as in the southern islands of the Melanesian Archipelago, is to be connected with the decline of totemisme as a social institution“ (S. 507—508).

„kombinierten Totems“, wodurch schließlich eine Systematisierung der Lebewesen und der ganzen Natur erzielt wird¹.

Auch in bezug auf die Art der Totemwesen selbst werden wir ursprüngliche und spätere Bildungen unterscheiden dürfen. Tiere², Pflanzen, Steine merkwürdiger Form oder Art werden wir als ursprüngliche Totems betrachten dürfen, an denen sich das totemistische Denken emporgerankt hat. Den Ausgangspunkt bildeten hier wohl Angstgefühle, die durch die betreffenden Wesen hervorgerufen wurden³ und durch die die Aufmerksamkeit gefesselt wurde.

Es ist bezeichnend, wie häufig wilde und gefährliche Tiere „Zauberpflanzen“ u. dgl. Totems sind. Ich erinnere an die Haifisch-, Krokodil-, Bären-, Schlangentotems. Aber auch die vielen Vogeltotems gehören unzweifelhaft zu den aus Angstzuständen hervorgegangenen Aufmerksamkeitsfixierungen. Die Statistik ANKERMANN's über die Art der afrikanischen Totems bestätigt diese Ansicht völlig⁴.

Die Kunstobjekte, die auch zu Totemwesen geworden sind, dürften wohl erst als spätere Bildungen aufzufassen sein. Hier sowie bei den Nutztieren und Kulturpflanzen spielen wahrscheinlich besondere historische Erlebnisse herein, die zur Fixierung der Affekte auf die besonderen Objekte beigetragen haben, wie das ja auch in den einschlägigen Sagen zum Ausdruck kommt⁵.

Ebenso sind auch Feuer, Wasser, Regenbogen, Himmelskörper spätere Analogiebildungen nach den ursprünglichen konkreteren Vorbildern.

Als Folgen schon weitestgehender geistiger Betätigung an einem Gegenstand⁶ ist die Aussonderung gewisser Teile von Tieren und Pflanzen (die sogenannten abstrakten Totems) zu Objekten der Fixierung der Affekte zu betrachten.

Wie wirklich ursprünglich das Totem empfunden wurde, darauf deuten die Ansichten über die Ähnlichkeit geistiger und leiblicher Art zwischen Wesen und Mensch, die hie und da berichtet werden⁷. Darin zeigt sich, wie man

¹ Vgl. FRAZER I, S. 81, und RIVERS S. 178—179.

² „Für den primitiven Menschen haben die Tiere weit mehr Interesse als er selbst und seinesgleichen“: N. SÖDERBLOM, Das Werden des Gottesglaubens, 1916, S. 100.

³ Vgl. GUSTAV STÖRRING, Psychologie des menschlichen Gefühlslebens, Bonn 1916, S. 129.

⁴ ANKERMANN, Zeitschr. f. Ethn. 1915, S. 131. Diese Statistik geht allerdings von einer nach modernen zoologischen Gesichtspunkten vorgenommenen Klassifizierung der Tiergattungen aus. Immerhin ergibt sich daraus, daß die wilden Tiere (Löwe, Leopard, Hyäne, Elefant, Flußpferd, Affen, Büffel, Antilopen) ungefähr 40 Prozent, nimmt man noch die Amphibien hinzu (Schlangen, Eidechsen, Krokodile, Frösche, Schildkröten), über 50 Prozent, mit den Vögeln aber 66 Prozent aller Totems ausmachen. Die nützlichen Haustiere, die vielfach Nahrungsquelle sind, dagegen (Hund, Schwein, Rind, Ziege, Schaf) nur zirka 12·8 Prozent.

⁵ Vgl. RIVERS, S. 167, bezüglich der Schüssel, die Totem ist: „There can be little doubt that this division is descended from some woman who came from another island, and some real or supposed incident in connection with her arrival was seized on as the badge of her descendants, while a somewhat fanciful restriction came to be imposed on them in order to bring them into line with other divisions.“

⁶ Vgl. STÖRRING S. 134.

⁷ RIVERS S. 166, 175, z. B. rote Augen haben die Menschen wie die Fische, von denen sie stammen; entsprechend der Art ihres Totemwesens sind die einen schwächlich und langsam,

die Einheit zwischen Wesen und Mensch auffaßt¹. — Die Armut an Erfahrungsmaterial bedingt eine ähnliche Geistesverfassung bei verschiedenen Völkern. Das ist es, was die primitive Geistesverfassung genannt werden kann. Sie ist aber durchaus nicht gleichartig, sondern je nach Ort, Rasse und allgemeinem Kulturstand verschiedenartig, trotz gewisser gleicher Grundlagen.

Das totemistische Denken beruht auf diesen gleichen Grundlagen. Aber es ist selbstverständlich, daß es, wenn es auch an verschiedenen Orten entsprungen sein kann, sich nicht immer in die ganz gleiche Form kleidete.

Selbst wenn wir aber eine sehr ähnliche Form der Entstehung des Totemismus bei verschiedenen Völkern annehmen, so waren doch sicher die geistigen Fähigkeiten und kulturellen Möglichkeiten bei den verschiedenen Völkern nicht dieselben, sowie ihr soziales Schicksal, das, wie wir sahen, unzweifelhaft die Gestaltung des totemistischen Denkens wesentlich beeinflusste, verschieden. So ergibt sich für jedes Volk ein historisch individuell bestimmtes Schicksal, in dem sich die eigenartige Gestaltung seines Totemismus spiegelt. Dazu kommt, daß — ähnlich wie die Sprache — bei den Primitiven auch die Formen des Denkens und Glaubens fließend² und stärkerer Einwirkung von außen unterworfen sind als bei Völkern mit in Bild oder Schrift festgelegter Tradition.

Was nun die ursprüngliche Form selbst betrifft, in der wir uns den Totemismus vorstellen sollen, so haben wir von der Erwägung auszugehen, daß das primitive Denken kollektiv ist. Das bedeutet zunächst nur eine strenge Gemeinschaft der Ansichten³.

Die Mitglieder einer Gruppe sind vor allem durch die Gemeinschaft des Lebens untereinander verbunden. Dem wird durch die Meinung der gemein-

die anderen heißblütig, andere weich und milde, andere unbedachtsam, hastig und unmäßig (Ratte), andere haben einen dicken Bauch (Malay-Apfel). — Ich habe ähnliche Feststellungen in Buin gemacht (Zeitschr. f. Ethn. 1910, S. 124), wo die Falten des Handtellers nach den „Krähenfüßen“, welche den Abdruck der Vogelfüße im Sande darstellen, gezeichnet sind und in ganz bestimmter Art verlaufen müssen. Ähnliches berichtet PARKINSON S. 652 aus Neu-Mecklenburg: Die Möwe-Leute schreiten mit dem linken Bein zuerst aus, die Seeadler-Leute mit dem rechten; die einer Papageiart Angehörigen haben dicke Waden und feine Fußgelenke, die Angehörigen einer Taubenart weniger ausgebildete Waden und dicke Fußgelenke; die mit dem schwarzen und weißen Fliegenfänger verbundene Gruppe hat dünne Oberarme und muskulöse Unterarme, während die Menschen der Hundegruppe schnell und andauernd laufen können. Ferner LEONHARDI bei STREHLOW I, 1: Wenn die Frauen durch einen nach ihnen geworfenen Stock konzipiert haben, bekommen die Kinder breite Gesichter; ist der Totemvorfahre selbst in sie eingegangen, so haben die Kinder helle Haare (albinotisch?) — Vgl. noch RIVERS, History II, S. 502, 506, namentlich bezüglich der Hälften eines Stammes. — Auf den Marshall-Inseln werden Charaktereigenschaften hervorgehoben: Das Donner-Totem zeichnet sich durch Drängen und Bitten aus. Das Totem der Rotgans (Kalo-Vogel) zeigt Entschlossenheit und Charakterfestigkeit, die Hibiscus-Leute sind unbeständig und wankelmütig; P. ERDLAND S. 343—344.

¹ Bezüglich Südamerikas vgl. K. VON DEN STEINEN, Unter den Naturvölkern Zentral-brasilien, S. 305—306.

² In America as in Australia the totems seem to have been always in a state of flux, FRAZER I, 81, und BEAUCHAMPS, American Antiquarian, 8, S. 82.

³ Es handelt sich um eine Bereitwilligkeit zur Anpassung an die Meinung der verbundenen Mitmenschen und führt zur Nachahmung; vgl. J. M. BALDWIN a. a. O., Bd. 3, S. 140,

samen Abstammung von einem Ahnen Ausdruck gegeben, eine Lehre, die wir in jeder primitiven Gemeinschaft vertreten finden.

Die freudvollen Schickungen, wie das Unglück sind in allen primitiven Gruppen gemeinsames Los. Der Einzelne geht in dem Schicksal seiner Gemeinschaft völlig auf. Für die Gemeinschaft bilden ihre Freuden und Nöte den Ausgangspunkt zu den elementaren Wertungen des¹ Lebens und die phantasievolle Gestaltung der Zusammenhänge. Vor allem aber sind es die Leiden² und Nöte, die ihr Denken und Tun bestimmen.

Diese Leiden entquellen zwei Seiten, der Natur und dem Menschen selbst. Die erstrebten Güter oder befürchteten Übel können nicht allein durch Willen und Handeln der Gruppe herbeigeführt oder abgewehrt werden. Aber auch der normale Lebensprozeß der persönlichen Existenzen, deren Wachsen und Altern, die Reihe der körperlichen Veränderungen, sind mit Erschütterungen und Leiden aller Art verknüpft. Im inneren Leben der Gruppe selbst aber entspringen aus den Beziehungen der Individuen gegen einander, vor allem aus den sexuellen Affekten, Konflikte³. Nach außen grenzt Mißtrauen und Feindschaft die Gruppen von einander ab. Die Erregung über Übeltaten der Nachbarn und die Angst vor Vergeltung eigener Taten reißt nie ab.

Die erwünschten Befriedigungen und befürchteten Übel werden als Wirkungen empfunden, die ausgehen von etwas Lebendigen, das mächtiger als der Mensch ist. Zunächst ist es das, wodurch man sonst auch Förderung und Hemmung erfährt, Tiere oder Pflanzen, die man nützt oder fürchtet. Was sich bewegt, wächst und zu leben scheint, wird mit den Ursachen der nützlichen und schädlichen Ereignisse in Verbindung gebracht. Man hält sich durchaus an die sinnfälligen Wesen, von denen man sich bedroht weiß oder deren Gebrauch Hilfe bringt. Ihre Wirkung scheint mit dem Schicksal der Gemeinschaft verknüpft. Dazu kommt, daß die animalische Kraft die Tiere zu übermenschlichen Wesen macht. So erscheinen sie gewissermaßen als die, welche an allen „schuld haben“. In erster Linie sind es aber unzweifelhaft die gefährlichen Tiere, denen die Aufmerksamkeit zugewendet wurde, ebenso wohl auch gefährliche Pflanzen. Erst später wurden vermutlich andere Wesen, Nutztiere und Nutzpflanzen herangezogen. Schließlich hat man ganz unterschiedslos alle Naturerscheinungen und Gegenstände diesen Gedankengängen einbezogen.

Das höchste Gut, das in Betracht kommt, ist das des Lebens der Person und der Erhaltung der Gemeinschaft, der jeder einzelne sich hingeeben fühlt. Das Gefühl passiver Abhängigkeit von der Gemeinschaft beherrscht das Leben des Individuums. Denn jede Art von Schutz und Hilfe kommt nur von der eigenen Gruppe. So wächst die Gruppe zu einem übermenschlichen Gebilde an. Ihre Macht scheint etwas Selbständiges zu sein, vom Leben und Willen

¹ Vgl. HEINRICH MAIER, Psychologie des emotionalen Denkens, Tübingen 1908, S. 513.

² Vgl. F. MÜLLER-LEYR, Soziologie der Leiden, München 1914, S. 103.

³ In höheren, komplizierteren Gesellschaften bildet eine Hauptquelle sozialen Leidens der ungleiche Besitz (vgl. MAX WEBER, im Arch. f. Sozialwiss. 41 (1916), S. 391) und führt da zu den Lehren der großen Religionssysteme. — Vgl. insbesondere F. H. GIDDING, Prinzipien der Soziologie 1911, S. 88—89, und LUMHOLTZ, Among Cannibals, S. 124 ff., 177.

des einzelnen Losgelöstes, das von besonderem Leben und Schicksal erfüllt ist. Dieses Agens der Gruppe findet man nun in den Wesen, die auch sonst für die Gruppe bedeutungsvoll sind. So wie der einzelne abhängig von der Gruppe ist, scheint die Gruppe hingegeben den übermenschlichen Mächten in allem, was das Leben erhält und fördert. Die besondere Macht, die in der sozialen Gemeinschaft liegt, wird hinaus in das Tier verlegt. Durch den Respekt gegen das Tier wird die Macht verehrt, die in dem Gemeinschaftsleben der Gruppe selbst liegt.

Während die eigene Gruppe das Leben fördert, gilt die fremde als feindlich.

Die übermenschlichen Mächte, die das Leben der Gruppe erfüllen, sind natürlich eins mit ihr und so auch mit den Menschen, aus denen sie sich zusammensetzt. Der einzelne nimmt durch die Angehörigkeit an der Gruppe teil an der übermenschlichen Macht der Gruppe. Diesen Gedanken finden wir in den Aufnahmezeremonien, die oft mit dem Totemismus verbunden sind und von denen noch gehandelt werden soll, ausgedrückt¹. Vor allem aber kommt er in der ganzen Auffassung der Einheit zwischen Totemwesen und Mensch bzw. Gruppe zum Ausdruck. Die Lehre von der Abstammung vom Totem ist der sinnliche Ausdruck für diese Beziehung. Denn die Blutsverwandtschaft ist das engste Band der Zusammengehörigkeit unter Lebewesen. Daran knüpft sich die Lehre von einer parallelen Existenz der Totemwesen mit den Menschen. Es ist eine rohe Lebenstheorie. Und so erscheinen die Totemzeremonien an den entscheidenden Wendepunkten des Lebens.

Alles in allem läuft der Totemismus auf eine Art Selbstverehrung der Gruppe hinaus. Er ist, wenn man so sagen darf, eine „sinnliche Religion“. Das Sinnliche wird erst später eliminiert, dadurch, daß die Menschenseele zu einer Tierseele in Beziehung gebracht wird. Derartige Reflexionen verwischen das ursprüngliche Bild. Auch die Erklärung geläufiger Naturerscheinungen wird wohl erst auf einer späteren Stufe vorgenommen².

2. Abgrenzung.

Es ist hier nicht der Ort, auf die vielen Theorien einzugehen, die das totemistische Phänomen zu deuten unternommen haben³. Nach der versuchten Umschreibung der Erscheinung soll nur noch eine Abgrenzung des Totemismus gegen andere verwandte Vorstellungen gezogen werden. Solche ragen in großer

¹ Vgl. unten II, 4.

² Man wird den Totemismus also wohl der Darstellungsart zuweisen dürfen, die man als „präanimistisch“ oder „animatistisch“ bezeichnet. „Bedürfnis und Empfindungen und die Fähigkeiten über die äußeren Erscheinungen hinaus werden der ganzen Umgebung nach Maßgabe des menschlichen Bewußtseins zugeschrieben. Dieses den Objekten zugeschriebene persönliche Leben, ein Abbild des eigenen menschlichen Lebens, geht dem Animismus, der Unterscheidung von Seele und Körper und den animistischen Geistern und Dämonen, voraus.“ K. TH. PREUSS, Arch. f. Religionswiss. 13 (1910), S. 426. — Vgl. auch F. BOAS, *The Mind of Primitive Man*, 1911, S. 236.

³ Es sei auf die weitläufigen, aber einseltigen Erörterungen besonders bei E. DURKHEIM, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris 1912, S. 238 ff., erinnert, und die ersten Kapitel in E. REUTERSKIÖLD's *Die Entstehung der Speisesakramente*, Heidelberg 1912; vgl. auch GOLDENWEISER S. 262—263.

Menge in die heutigen Erscheinungsformen des Totemismus herein und haben sich mit ihm zum Teil vermengt. Eben weil der Totemismus eine höchst primitive und altertümliche Denkart ist, wurde er leicht durch spätere Vorstellungen verdunkelt.

Vor allem ist es die Ahnenverehrung, von der der Totemismus, z. B. von HERBERT SPENCER, abgeleitet wurde¹. Allein sie kommt deshalb nicht in Betracht, weil die Ahnenverehrung aus der Stellungnahme zum Tode, zum Ende des Menschenlebens hervorging, und die Einwirkung dieser Umwandlung auf die Überlebenden zum Inhalt hat. Daß auch hier der Ausgangspunkt der konkrete Tote, die Leiche, war, geht aus zwei Untersuchungen hervor, die von ganz verschiedenen Ausgangspunkten her demselben Ergebnis sich nahten². Während nun der Totemismus den Anfang und den Ursprung erklären möchte, berührt er sich leicht mit den Gedanken, die von der Betrachtung des Todes abzweigen. In der Lehre von der Wiedergeburt sind sie völlig in einander verschwommen. Bemerkenswert ist das Verhältnis der Totemtiere zu den Totemwesen³. Während es sich hier also um eine Verehrung des Toten handelt, könnte man den Totemismus als eine Verehrung der Lebendigen bezeichnen.

Aus der Betrachtung über den Toten geht zum Teil die Vorstellung von der Seele hervor⁴. Diese Vorstellung wurde unter Umständen offenbar auf vieles andere übertragen. So auch auf die totemistischen Gedanken. Oft heißt es, daß die Ahnenseele im Tiere wohne und so ähnlich⁵. Die Seelenvorstellung ihrerseits hat aber auch ganz konkrete Ausgangspunkte. Es wird nämlich zwischen Hauchseele und Schattenseele unterschieden⁶, dazu kommt noch die Traumseele. Der sinnfällige Ausgangspunkt ist also Hauch, Schatten und Traum. Beim Totemismus ist es das Tier oder die Pflanze, das Lebewesen. Die Seelenvorstellungen setzen Beziehungen zum Individuum, beim Totemismus herrscht eine Beziehung zur Gruppe, zur Gemeinschaft vor. Die Vorstellungen von den Schutzgeistern (*manitu*) sind aber schon stark vom Seelenglauben durchsetzt. Ebenso tritt das im „Konzeptionalismus“ zutage.

Wir werden uns vorstellen dürfen, daß der Seelenglaube vom Menschen auf die anderen Lebewesen übertragen und nach Analogie mit der menschlichen Seele ausgebildet wurde. So werden Tiere und Pflanzen und Dinge, die ganze umgebende Natur, mit eigenen Seelen erfüllt. Als Frucht dieser

¹ Vgl. E. REUTERSKIÖLD, Arch. f. Religionswiss. 15 (1912), S. 14.

² ANKERMANN, Totenkult und Seelenglaube bei afrikanischen Völkern, Zeitschr. f. Ethn. 1918, S. 136—137, und H. SCHREUER, Das Recht der Toten, Zeitschr. f. vgl. Rechtswiss. 33 (1916), und 34 (1917), besonders S. 342, 350, 371, SCHREUER spricht von der Sippe, als der „Gemeinschaft der Lebenden und Toten“. Seinen Ausführungen liegt germanistisches und antikes (griechisches) Material zugrunde.

³ Die Scheidung hat ANKERMANN klar durchgeführt, a. a. O. S. 142—144.

⁴ SCHREUER S. 422.

⁵ Vgl. RIVERS S. 173—174, besonders auch S. 176: The people regard this animal rather as the representative of a human ancestor than as the ancestor itself. This belief becomes perfectly natural, if the ancestor has two natures, one human, and the other animal...

⁶ ANKERMANN S. 92 und 128.

Lehre finden wir auch das Totem beseelt¹. Diese Beseelung ist aber als spätere Erscheinung aufzufassen, ähnlich wie die Beseelung der Ahnen². Andererseits hat die Erscheinung und Art der Tiere sicher selbst viel zur Entstehung der Seelenlehre beigetragen, wie die Formen, in denen Seelen vorgestellt werden (Vögel, Schmetterlinge, Fische usw.), zeigen³.

Aber die Beziehung des Totemwesens zur Gruppe muß unterschieden werden von dem Verhalten der Seele zum Individuum. Die Seele ist eine vom Körper verschiedene und von ihm trennbare selbständige Substanz, die aber im Körper wohnt und sich von ihm unter Umständen trennt und zu einer selbständigen Wesenheit wird. Sie bedingt das Leben und die Eigenschaften des Individuums.

Von der Seele ist das *mana* und das abstrakter gedachte *orenda*⁴, die Macht, zu unterscheiden. Aber auch dieses Gedankengebilde ist etwas Individuelles. Es bezieht sich auf das Außergewöhnliche, Wunderbare in und außerhalb des Menschen. Das Totem bezieht sich auf das normale Leben, das physiologische Entstehen, Wachsen und Vergehen, im ordentlichen Lebensprozeß des Menschen in seiner Gruppe. Den konkreten Ausgangspunkt bilden vermutlich absonderliche Erscheinungen, besonderes Können, Kraft, Erfolg, Glück (daher scheint es, worauf HOCART hinweist, besonders von der Häuptlingschaft auszugehen), aber auch wohl die Zustände der unter primitiven Völkern nicht seltenen Epileptiker, Psychopathen und Hysteriker. Dazu kommt die besondere Übermacht von Tieren, ihre, den Menschen in manchen Beziehungen überragenden Leistungen an Kraft und Können (z. B. Flug⁵).

So tritt auch hier eine Berührung mit dem Totemismus ein. Aber während das *mana* in Anlehnung an die Seelenlehre zu der Meinung von einer besonderen, unpersönlichen, abstrakten Macht⁶ weitergebildet wird, bleibt der Totemismus

¹ So z. B. wird in den Torres Straits nicht der Urahn selbst, sondern seine „Seele“ *angudmarkai* = Totemseele) als Totem gedacht. Report, Cambridge Anthr. Exped. to Torres Straits, VI, S. 258.

² Charakteristisch ist die Gestaltung des Wortes „Kalou“ (HOCART, Kalau, Journ. R. Anthr. Institute 42 [1912], S. 437). Der Ausgangspunkt der Bedeutung ist: der Tote. „It means nothing more or less than the dead“. (S. 448). Dann nimmt (S. 439) es die Bedeutung: Seelen der Abgeschiedenen, „departed souls“, an. Endlich wird alles Wunderbare damit bezeichnet. So kommen auch die Weißen damit in Berührung: „The white man was probably first taken for a ghost from ghost land, and later, when his humanity was proved, his wonders seemed wrought by spiritual agency“ (S. 446). Schließlich hat man dem Wort den Begriff des Göttlichen untergelegt. Es wird jetzt besonders mit bezug auf das, was in einen „Priester“ eingehend gedacht wird, gebraucht (S. 449).

³ Vgl. OTTO WASER, Über die äußere Erscheinung der Seele in den Vorstellungen der Völker, zumal der Griechen, Arch. f. Religionswiss. 16 (1913), S. 336 ff.

⁴ Über den Unterschied vgl. besonders K. TH. PREUSS im Arch. f. Religionswiss. 13 (1910), S. 427. — Über das Verhältnis zu der Macht in den Tieren und Naturerscheinungen vgl. CLARK WISSLER zitiert bei PREUSS a. a. O. S. 431 und SÖDERBLOM, Über den Zusammenhang höherer Gottesideen mit primitiven Vorstellungen, Arch. f. Religionswiss. 17 (1914), S. 4, insbesondere F. R. LEHMANN, Mana, eine begriffsgeschichtliche Untersuchung auf ethnologischer Grundlage, Inaug.-Dissertation, Leipzig 1915.

⁵ Man 14, S. 99–100.

⁶ HOCART (Man 14 [1914], S. 96) erklärt *mana* mit: „to be effective, have power,“ (of spirits and chiefs). It contains no idea of a mystic power or influence. RIVERS, History II, S. 99–100 und 406, beschreibt das *mana* der Insel Motlav (Banks Gruppe) und von Pentecost

anschaulich und sinnfällig. Die zauberische Macht, die vom *mana* ausgeht, wird mitunter mit dem Totem in Verbindung gebracht¹.

Den Totemismus müssen wir aber auch vom Mythos unterscheiden. Die konkrete Unterlage für den Mythos ist in den kosmischen und atmosphärischen Erscheinungen zu suchen: Sonne, Mond, Regen, Gewitter, Wolken, Überschwemmung, Flut usw. Ihre Wirkung ist bald wohltätig, bald unheilvoll. Alles, was sich bewegt und wirkt, wird als „Leben“ empfunden. Das erscheint nur im Zusammenhang mit einem leibhaftigen Wesen vorstellbar. Je nach den besonderen Beziehungen werden solche Wesen nun als Menschen oder Tiere gedacht. Wie ja überhaupt die Deutung der Naturvorgänge nach der Gestaltung des täglichen Lebens erfolgt². Diese Tierwesen der Mythologie sind aber anderer Art als die totemistischen Wesen. Vor allem stehen sie der individuellen Gemeinschaft als solcher nicht nahe. Sie wirken allgemein, ohne besondere Beziehung zu besonderen Menschen.

Ein eigenartiger Typ unter diesen mythologischen Figuren sind die sogenannten Urheber oder Heilbringer³. Auch ihre Wirksamkeit ist wie die mythischer Wesen, universell. Es sind individuell auftretende Erscheinungen, nicht Gattungswesen, wie die totemistischen. Ihre Tätigkeit ist indessen an ein einmaliges Auftreten gebunden. Das Totem läuft parallel zur menschlichen Existenz. Denn das einmalige Erlebnis zum Beispiel, das ein Ahne hatte, soll nur das dauernde Fortwirken des Totemwesens erklären. Der Urheber oder Heilbringer ist gewöhnlich ein außergewöhnliches Wesen, das Totem ist von gleicher Art, Bruder oder Ahne. Nach seinen Schöpfungen kümmert sich der Urheber weiter nicht mehr um die Menschen. Das Totemwesen dagegen bleibt Freund und Beschützer.

Auch Dämonen der Wildnis müssen von den totemistischen Gestalten unterschieden werden. Diese Dämonen sind häufig gefährlich, während das Totemwesen eher als Helfer und Beschützer auftritt. Dabei handelt es sich bei den Dämonen um individuell vorgestellte Wesen, die Totems beziehen sich auf eine Gattung, sind Gattungswesen. Der mit dem Totem in Verbindung stehende Ahne existiert nicht mehr, der Dämon jedoch lebt noch heute. Allerdings gibt es die Schutzgeister, *manitu*⁴, welche von den Dämonen sich durch die persönliche Beziehung zu gewissen Menschen unterscheiden. Den Dämonen fehlt gewöhnlich jedes Interesse an den Menschen.

(Fortsetzung folgt.)

als die Kenntnisse einer Art geistiger Häuptling, im Rang ausgezeichneten Personen. Deren *mana* hängt augenscheinlich mit Geistern (*tindalo, vui*) zusammen.

¹ Die Erwerbung des *tamanu* findet durch einen Mann statt, der *mana* besitzt, vgl. RIVERS a. a. O. S. 177.

² Vgl. W. H. R. RIVERS, The Sociological Significance of Myth, Folk-Lore, 23 (1912), besonders S. 310.

³ Vgl. N. SÖDERBLOM im Arch. f. Religionswiss. 17 (1914), S. 8, und REUTERSKIÖLD, Speisesakramente, S. 63—64, sowie auch SÖDERBLOM, Das Werden des Gottesglaubens, 1916, S. 117 ff.; vgl. dagegen FOY im Arch. f. Religionswiss. 8, S. 537 ff., und 15 (1912), S. 492 ff. — Oft werden sie weiblich gedacht (vgl. P. G. PEEKEL, Religion und Zauberei auf dem mittleren Neu-Mecklenburg 1910, Anthropos-Bibliothek I, 3 (S. 5—6).

⁴ GOLDENWEISER S. 214.

Analecta et Additamenta.

Relatio de Insulis Philippinis ex anno D. 1580. — Cum dux hispanicus LEGASPI a. D. 1565 appulisset ad insulam Cebu et eam occupasset in ditionem regis Hispaniae, a. D. 1569 admovit ad insulam Ilo-Ilo et a. D. 1571 jecit fundamenta urbis Manila appellatae. Una cum LEGASPI advenerunt missionarii ord. Augustinorum, et annis insequentibus etiam ex aliis ordinibus Missionarii sunt secuti, sic a. D. 1577 Franciscani, 1581 primus episcopus Philippinorum P. SALAZAR ex ordine S. Dominici una cum duobus patribus Societatis Jesu, et a. D. 1587 PP. Dominicani.

Ita illis temporibus, i. e. jam ante a. D. 1580, etiam PP. Carmelitae Discalceati ad Philippinas advenisse haud dubium est. Nam exstat in Archivio Apostolico Vaticano relatio missa ab ipsis ad P. M. Gregorium XIII (1572—1585) a. D. 1580. In lucem edimus ex hac relatione partem quae mores Philippinorum describit, quae ex eo quod una ex antiquissimis relationibus Insulas Philippinas attingentibus est, certe suum valorem habet:

Codex Principi 32 ex Arch. Apostol. Vaticano. Martu 174. Beatissimo Patri Gregorio B^o pont. max. humilis fratrum discalceatorum, qui in insulis Philippinis morantur congregatio S. P. D. Cum in tantis tantaeque immensis etc. . . . Verum res adeo praeter spem, contraque omnium opinionem fauste feliciterque divino beneficio contigit . . . hoc hominum genus immane prorsus est et efferum nullum unquam religionis vestigium habuerat, nulla templa noverat, nulla sacrificia exhibebat. Circumcisione plurimi eorum utebantur. Quidam Mahumetanorum ex Borneo, ea insula distat 300 leucas, persuasione decepti, atque ii alia plurima ex eodem erroris fonte observabant. Cuiusmodi erat carnibus porcinis abstinere, suffocatum non comedere et alia quaeipiam. Alii vero licet circumcisione uterentur, ejus tamen originem non ad Mahumetanos, quos ipsi non noverant, sed ad antiquissima suorum majorum tempora referebant. Quidam avem quandam, alii crocodilum venerabantur, putabant enim suorum atavorum animas post aliquot annorum circulos crocodilos fieri Pythagoricam illam palingenesiam [!] somniantes. Parentibus eorum filiis e[?] vita defunctis statuam quandam e ligno rudi artificio fabrefactam erigebant, rati defunctorum animas eo simulacro inclusas contineri. Iis bacchanalia ebrietatibus, clamoribusque barbaricis stridentia celebrabant, et ipsis idolis cibum ac vestes offerebant, salutem ac divitias eos poscentes. Lunam colebant, eique in plerisque locis in novilunio sacra faciebant. Priapum Romanorum more tanquam hortolorum tutelam venerabantur. Erant apud istos Indos sacerdotes; quos ipsi Catolonas vocabant, quibus tanta fides habebatur, ut si morbo affecto praedicerent eo morbo moriendum ei esse, miser infirmus cibo penitus abstinens inedia vitam finiret. Nulli inter eos veri domini, nulla Reipublicae gerendae ratio. Sed qui inter eos plurimum viribus ac divitiis pollebat, is qua vi quaque injuria ceteros in servitutem suam adducebat. Quam ob rem intestinis caedibus, latrociniiis, direptionibus sese mutuo conficiebant: ita fiebat, ut nec moribus inter se nec legibus ullis convenirent. Non eadem erat apud omnes, quod ad matrimonium pertinet, consuetudo. Quidam vero et eorum maxima pars nulla vera connubii jura servabant, sed levissimis de causis uxores repudiebant, aliasque ducebant: alii duas simul uxores habebant, iisque maxima ex parte erant magnates, quos illi magvinoos nominabant. Quosdam vero Indorum populos accepimus longe melius matrimonii leges observasse, nam certis ceremoniis initiatis sponsis deos suos deprecabantur, ut eis foecunditatem concederent, nec eos usque ad mortem separari permitterent; quod si ullo tempore separarentur, eos diris devovebant et deorum iram eis precabantur. Quod si aliquis ex eis divortium faceret, mulier, si in culpa esset, dotem amittebat, vir vero auri multa puniebatur; vulgo male audiebat, quod patrios ritus et con-

suetudinem violaret. Est istis barbaris a natura indita quaedam ingenii acies, memoriaeque tenacitas non mediocris, nam quidquid docentur, mirabili celeritate percipiunt, illis quae semel perceperunt, adhaerent firmissime. Quam ob rem facile veritati assentiunt erroresque suos agnoscunt, agnitosque detestantur, fratresque praedicationis gratia eos adeuntes comiter benevoleque excipiunt; imo ipsi eum potius adeunt et exquirunt et eum abeuntem lacrimis prosequuntur. Quod si ministrorum copiam haberemus, nullus jam in insulis Philippinis infidelitatis locus relictus esset. Permulti jam ipsorum pie ac fideliter peccata sua confitentur etc. . . .

(Sequitur descriptio itineris ad regnum Sinense factum. Relatio concludit sic:)

Erit unum ovile et unus pastor.

Manillae 14. kal. iulii 1580.

Frater Paulus de Sanctis.

(Edidit P. GUIL. SCHMIDT, S. V. D.)

„Medea“ im alten Mexiko. — Die Verwandtschaft mythologischer Gestalten wird in poetisch verarbeiteten Erzählungen meistens, sogar fast immer durch eine Menge von Nebenumständen verschleiert. Die Herausarbeitung der wesentlichen Merkmale führt aber doch meist dazu, verwandte Figuren, die auf den ersten Blick verschieden zu sein scheinen, mit großer Sicherheit nebeneinander zu stellen. Dies ist der Fall mit der griechischen, wahrscheinlich aber schon präheilenischen Medea und einer in zwei Gestalten auftretenden Gottheit der alten Mexikaner, mit Tlalcoatl und Xipe Totek.

Wir wollen uns bei Aufstellung der wichtigsten Merkmale Medeas auf SIECKE stützen, eine der Säulen mythologischer Forschung (SIECKE, Myth. Briefe 172). Seine Worte lauten: „Aus allen diesen Gründen behaupte ich, daß folgende Redewendungen uralte sein mußten:

1. Medea . . . schlachtet den alten Bock.
2. Medea zerstückelt den Bock.
3. Medea kocht den alten Bock im Kessel.
4. Medea belebt den alten Bock und macht ihn wieder jung.“

Wenn man auch überall den Scharfblick SIECKE's bei Sammlung seines Materiales schätzen muß, so kann man doch den Folgerungen, die er aus seiner Analyse zieht, manchmal nur kritisch gegenüberstehen. Eines aus seinen Resultaten über Medea dürfte zwar niemand mehr angreifen, daß nämlich der zerstückelte und verjüngte Bock den Mond bedeutet. In seiner zweiten Folgerung aus obigem Stoffe dagegen geht SIECKE allem Anschein nach weit fehl. Er bezeichnet Medea als ein Mondwesen und verleugnet damit sein kräftigstes Prinzip, das der Anschaulichkeit. Wo hat man den Mond sich selbst zerstückeln, sich im Kessel kochen und dadurch verjüngen gesehen? Die Anschaulichkeit der mythischen Begebenheiten liegt in ganz anderer Richtung. Sie kommt sofort zur Geltung, wenn Medea als Symplegadengestalt aufgefaßt wird: Die Symplegaden des Ostens sind zunächst im Hauptamte Zerstückler des Mondes. Beim Aneinanderschlagen schneiden die Felsentore dem abnehmenden Monde täglich ein Stück vom Leibe, bis beim Neumond nichts mehr von ihm übrig bleibt als das abgezogene goldene Fell.

Ferner wissen wir, daß bei manchen Völkern, darunter besonders bei den alten Mexikanern, die Symplegadenöffnungen oft als Gefäße abgebildet werden, die dem Monde freundlich oder feindlich gegenüberstehen. Solche Gefäße, manchmal mit offenem Rachen, sind nun auch an anderen Orten dem Symplegadenherrscher als Symbole an die Seite gestellt (vgl. hiezu den Kessel des Riesen Hymir), gleich dem Netze oder der Schlinge. Wir erkennen aus dieser beliebten Darstellung von Naturanschauungen, daß nicht der Mondgott Eigentümer des Gefäßes (Kochkessels) und des abgezogenen goldenen Vlieses sein kann, sondern nur die Patrone des Tors am fernen Horizont; wir haben keinen Grund, in Griechenland andere Anschauungen anzunehmen. Medea und ihr Vater Aietes, die Besitzer des Kochkessels und des goldenen Vlieses können keine echten Mondgestalten sein.

Beim nächsten Schritt, den Medea in ihrer Zauberkunst macht, bei der Belebung und Verjüngung des alten Bockes, erkennen wir deutlich, daß sie aus zwei Gestalten zusammengesetzt ist; sie besitzt nämlich außer ihrer unheimlichen Kunst des Zerstückelns auch die weit wunderbarere Fähigkeit des Herrschers am Tore des Westhorizontes: Sie schenkt den Mond — das ist ja in Wirklichkeit der Bock — dem Himmel wieder, sie läßt ihn aus der Asche neu erstehen. Sollte nicht diese Seite ihres Wesens auf die Hesperiden zurückgehen?

Die Sicherheit der Deutung Medeas als Symplegadengestalt wird verstärkt, wenn wir nun noch einzelne Nebenumstände aus ihrem Leben beachten. Ihre Heimat ist das Land, dessen Zugang die Symplegaden bilden. Dieser Ort ist gewiß nicht die Heimat des Mondes, dort wird dieser ja geplündert und sein goldenes Vlies wird von einem grimmigen Drachen, einem echten Symplegadentiere, strenge bewacht.

Ein weiterer Zug aus Medeas Lebensführung bildet die Ermordung und Zerstückelung ihres Bruders Absyrtos. Wir hören ferner, daß sie Jasons Vater (wie Jason, der Unbeständige selbst, ein Mondwesen) durch Aufkochen im Kessel verjüngt, daß sie die Töchter des Pelias zur Zerstückelung ihres alten Vaters verleitet, durch das Versprechen, diesen im Kessel gekocht zu verjüngen. Sind das nicht lauter Characteristica des Herrscherhauses aus dem Symplegadenreich?

Wenden wir uns aber jetzt zu den Figuren in Mexiko, deren Amt jenem der Medea entspricht, zu Tlaçolteotl und Xipe. Diese beiden „sind in der Tat, sowohl ihrer Bedeutung, wie ihrem landschaftlichen Ursprung nach, sehr nahe verwandte Gestalten“ (E. SELER, Cod. Borgia I, 173). Nur einzelne ihrer Merkmale seien erwähnt. Tlaçolteotl ist in Tamoanchan zu Hause „dem Ort der Geburt“ der „Region der Weiber“ im Westen, „wo die Götter geboren wurden“, woher nicht nur die Stammväter gekommen sind, sondern auch das Leben jedes einzelnen, nicht zuletzt das des jungen Mondes. Sogar die Maisfrucht stammt aus Tamoanchan und dort liegt auch das Paradies am Symplegadenberg².

Sowohl Tlaçolteotl wie Xipe sind Besitzer des goldenen (Menschen-)Vlieses. Wenn man bedenkt, daß der Mond in Mexiko häufig in menschlicher Gestalt abgebildet wird, nie als Bock, der unbekannt war, so ist diese Variante gegenüber Griechenland nicht störend.

Es kommen in Mexiko wie in Griechenland Glieder eines zerstückelten Menschen im Kochgefäße vor. Diese mythologische Darstellung findet sich unter anderem bei einer etwas abweichenden Form der Symplegadengöttin im Cod. Borgia 20 und 57. Auf S. 46 desselben Codex sitzt Quetzalcoatl, ursprünglich ein Mondgott³, im Kochkessel, der von vier weiblichen Gottheiten umgeben ist. Häufiger trifft man allerdings die Glieder im Kochtopf bei Xolotl, aber auch dieser hat gewisse Beziehungen zu den Symplegaden, da er die Sonne in die Unterwelt geleitet. Er ist aber „nicht nur der die kranke, schwache, alte Sonne zur Unterwelt hinabführende, sondern auch der die Sonne am Himmel wieder emporführende Gott“ (E. SELER, Index zu den Ges. Abh.).

Durch einige für unsere Zwecke nebensächliche Umstände wird die Symplegadennatur Tlaçolteotls und Xipes bestätigt. Die symbolischen Tiere dieser Gottheiten sind nämlich der Jaguar und die Schlange. Ersterer ist aber „das große Tier, das die Sonne frißt“ (E. SELER, Cod. Borgia I, 152). Er ist „der Gott der Höhlen“, der im Cod. Vat. B 51 und Cod. Borgia 63 auf dem Symplegadenberge sitzt, er ist endlich auch der „Menschenfresser“⁴. Letzteren Charakter hat auch die Schlange, die Begleiterin Xipes⁵. Daß die menschliche Figur im Rachen dieser Schlange den Mond bedeutet, geht daraus hervor, daß sich anderswo statt des Menschen ein Kaninchen im Rachen der Schlange befindet (Cod. Borgia 11). Es ist nicht überflüssig zu bemerken, daß diese Schlange auch mit zwei Füßen abgebildet wird, sie ist also ebensogut Drache wie Schlange.

Unter diesen Umständen ist es nicht befremdlich, wenn man in der griechischen Erzählung liest, daß das Tier Medeas den Schlangen verwandt war: es ist der Drache, mit dem sie nach Ermordung ihrer Kinder floh. — Nebenbei sei darauf hingewiesen, daß der typischste aller Drachen, jener in China, im Altertum die „Perle“ im Rachen trug, wie der nordische Fafnir den Schatz. Heute schwebt vor ihm eine rote Kugel.

War endlich in Griechenland Medea die Zauberin, so finden wir in Mexiko Tlaçolteotl als Patronin der Ärzte, Wahrsager und Zauberer (E. SELER, Cod. Borgia I, 153).

Die Hinweise auf das Symplegadenreich in Griechenland und Mexiko stimmen also in fünf Punkten überein: In der Zerstückelung des Mondes, in seinem Aufkochen im Kessel, im abgezogenen goldenen Vliese, in den „Menschenfresser“-Tieren und in der Beziehung zur Zauberei.

¹ E. SELER, Cod. Borgia I, S. 185.

² „Anthropos“ X—XI (1915—1916), S. 272.

³ E. SELER, Ges. Abh. V, S. 195 und III, S. 305—351.

⁴ Cod. Vat. B 25, Cod. Borgia 50.

⁵ Cod. Borgia 67.

Um den ersten Punkt besser zu beleuchten, sei daran erinnert, daß am Feste Xipes, nach der rituellen Zerstückelung des Opfermenschen, sogar der König in seinem Palaste — gewiß in symbolischer Absicht — an dem Berufe des Original-Menschenfressers teilnahm.

P. DAM. KREICHGAUER, S. V. D.

Une population arawak antérieure en Pérou et en Bolivie aux Aymara et aux Ketsua. — Dans un petit mémoire «L'origine des aborigènes du Pérou et de la Bolivie¹», MM. G. DE CRÉQUI-MONTFORT et P. RIVET publient une note sur une découverte linguistique qu'ils ont réussi à faire et qui est une des plus remarquables de la linguistique américaine des derniers temps.

Au milieu des tribus Aymaras, autour du lac Titicaca il y a une tribu indienne, comptant à peu près un millier d'individus, nommée Uros, Urus, Ochozamas ou Chipayas, qui parle une langue spéciale, tout à fait différente de celle des Aymaras et des Ketsuas. En s'aidant des relations du XVI^e siècle, les deux savants ont établi que, au moment de la conquête espagnole, ils occupaient «toute l'immense région des hauts plateaux andins qui s'étend du nord du lac Titicaca à la frontière Argentine, tandis qu'ils étaient représentés sur le littoral du Pacifique, depuis Arequipa, au nord, jusqu'à Cobija, au sud».

De plus, les deux savants ont pu établir que la langue des Urus est identique avec le Puquina, duquel RAOUL DE LA GRASSERIE avait, déjà en 1894, constaté des relations de grammaire avec les langues arawak. Cette même conclusion a été confirmée également pour l'Uru, et de plus, ils ont relevé un très grand nombre de mots arawak.

Avec ces dates, les deux auteurs établissent la suivante «chronologie relative des diverses civilisations qui se sont succédées, mêlées et fondues» en Bolivie et en Pérou:

«Primitivement, les régions andines furent habitées par les populations extrêmement frustes, venues des plaines amazoniennes, dont les Urus nous ont conservé le type. Ces populations, vivant exclusivement de chasse et de pêche, furent ensuite submergées par un peuple d'agriculteurs et pasteurs, les Aymaras, qui possédaient une civilisation de beaucoup supérieure et furent les architectes des édifices grandioses de Tiahuanaco. Enfin, à une époque encore plus récente, apparurent les Ketsua, peuple conquérant, qui étendit peu à peu sa domination sur tout le Pérou et les régions adjacentes et dont la langue se répandit aux dépens de l'Uru, quoique pour des raisons peut-être différentes.»

C'est sans doute un fait surprenant que les deux auteurs ont si nettement établi, que des tribus primitives avec une langue arawak occupaient un si vaste territoire sur le plateau andin, s'étendant même jusqu'à la côte, et cela antérieurement aux Aymara et aux Ketsua. On ne peut facilement insister trop sur son importance non seulement pour l'ethnologie andine mais aussi pour celle de toute l'Amérique Méridionale.

Mais il faut aussi relever la différence capitale qui sépare la culture de cette tribu arawak du plateau andin de celle des tribus arawak amazoniennes. Ces dernières sont essentiellement des agriculteurs du «Hackbau», et on ne peut pas douter que ce sont elles qui représentent le vrai type primaire des Arawaks. Si donc les tribus andines sont à présent des chasseurs et pêcheurs, il faut qu'au milieu des forêts qui couvrent les pentes occidentales des Andes et vivant là parmi des tribus chasseurs et pêcheurs, elles aient changé de culture, ou autrement: des tribus chasseurs et pêcheurs ont été «arawakisées» quant à la langue, tandis qu'elles ont conservé leur caractère économique. Il serait important de connaître les autres détails de l'ethnographie des Urus pour voir en quel degré ils ont adopté, outre la langue, encore d'autres éléments de la culture arawak. Nous espérons que le mémoire plus étendu sur les Urus que les deux savants nous promettent, nous fournira des renseignements plus détaillés sur ces points-là.

Tant qu'il paraît jusqu'à présent, je n'ai pas besoin de changer d'avis quant à la thèse que j'avais prononcée dans mes «Kulturkreise und Kulturschichten in Südamerika», que chez les peuples de la haute culture andines les éléments de la «freimutterrechtliche oder Bogenkultur» se trouvent représentées seulement si faibles et peu nombreux qu'on peut sérieusement douter si elle y est pénétrée comme telle². Il est vrai que les Arawaks sont les repré-

¹ Académie des Inscriptions et Belles Lettres, Comptes-rendus 1918, p. 196 ss.

² Zeitschr. f. Ethn. XLV (1913), p. 1057 ff.

sentants les plus prononcés de cette culture¹, mais ce sont les tribus amazoniennes et surtout celles au nord-est de l'Amazonas. Par le fait que les Urus ont changé la base économique, l'agriculture, ou ne l'ont pas adoptée, ils ont aussi rejeté la base principale de la «frelmutter-rechtliche Kultur», qui, elle aussi, est essentiellement une culture d'agriculture.

P. G. SCHMIDT, S. V. D.

Volksgebräuche bei der Neujaarsfeier in Ost-Schantung (China). — Außer den landesüblichen Neujaarsgebräuchen, die in ganz China üblich sind, findet man im Gebirge von Ost-Schantung ganz eigentümliche Gebräuche, die nicht ohne Interesse sind.

Am Abend vor Neujaars stecken die Bauern ein Büschel Hirsenstroh auf den Düngerhaufen. Man nennt das „Hirse pflanzen“. Am anderen Morgen vor Sonnenaufgang reißt man das Stroh aus und verbrennt es. Das nennt man „Hirsenernte“. Man spricht damit den Wunsch auf eine günstige Ernte aus.

Ferner werden am Vorabend die Ahnengräber aufgesucht. Man lädt die Verstorbenen ein, nach Hause zu kommen zur Neujaarsfeier. Auf jeden Grabhügel pflanzt man einige Halme Hirsestroh. Auch über der Eingangstür steckt man zwei Halme ans Dach. Man denkt sich die Geister der Verstorbenen als Reiter ankommend. Darum wird vor die Türe und innerhalb des Tores ein Holzpflock gelegt, an welchen die Ahnen ihr Tier anbinden können. Im Hofe streut man Stroh als Futter für die Geisterpferde.

Am Abend des zweiten Tages werden die Ahnen wieder feierlich hinausbegleitet. Man macht nach der Richtung ihrer Gräber hin Kotou und brennt Feuerwerk ab. Die über die Tür gesteckten Strohhalme werden auf der Straße verbrannt.

Am Vorabend wird ferner vor einem Tempel oder auf einer Kreuzstraße ein Mattenzelt errichtet, unter welchem auf einem Tisch die Namenstabelle des höchsten Geistes aufgestellt wird. Die Inschrift lautet: *Tien di san tsü, sche fang wan ling dschen tsü dsche schen wêi*, das ist: „Geistersitz des wahren Herrn von Himmel und Erde, aller Geister und aller Wesen“. Während eines halben Monats wird beständig brennender Weihrauch hingestellt.

In der Neujaarsnacht wird geopfert, nämlich Brötchen, Schnaps und Backwerk. Um den Geist aufmerksam zu machen, werden Petarden abgeknallt. Beim Morgengrauen opfert man dem Geiste des Ortes *Tu di*. Man setzt ihm bei lärmender Musik Knödel, Brötchen, Schnaps und Weihrauch hin.

In der Frühe des Neujaarsstages wird auch der Gott der Freude, *Hi schen*, eingeladen. Der Kalender sagt jährlich, aus welcher Richtung er kommt. In diesem Jahre kam er vom Norden. Das Vieh wird in dieser Richtung vor das Dorf getrieben, während man Petarden abbrennt.

Um zu erfahren, welche Getreidearten im neuen Jahre am besten gedeihen werden, hat man ein einfaches Mittel. Man macht Kuchen von jeder Getreideart, auch von Bohnen und Süßkartoffeln, lockt in der Frühe den Hund herbei und beobachtet, was er zuerst frißt. Jene Getreideart, die der Hund zuerst verschlingt, verspricht die reichlichste Ernte. Wenn in der Neujaarsnacht der Esel schreit, so bedeutet das ein gutes Erntejahr. Denn der Esel fürchtet viel Arbeit. Muß er doch alles Getreide nach Hause schleppen. Darum läßt er einen Seufzer fahren.

Die Bauern wissen noch ein anderes Mittel, um die Zukunft zu erfahren. Wenn man am Neujaarsmorgen dem Ochsen über den Halswirbel streicht und dort ein Getreidekorn entdeckt, so weiß man, daß diese Art besonders gut gedeihen wird. Auch beobachtet man die Stellung des Ochsen. Wenn er breitspurig dasteht, als wäre er an der Arbeit, dann weiß man sicher, daß nach der Weizenernte die Bohnensaat sofort beginnen kann. Dies ist nur möglich, wenn um jene Zeit ein günstiger Regen fällt. Die Frühsaat ist immer die beste.

Am 15. Tage des ersten Monats ist das Laternenfest. Im Gebirge von Tschau yuan und Tsi hia macht man kleine Lämpchen aus ausgehöhlten gelben Möhren und aus Mehl. Nach der Monatszahl werden 12 Mehlämpchen gemacht und mit Stielen versehen. Diese Lämpchen bedeuten die zwölf Monate. Sie werden in heißem Dampf gesotten. Man achtet darauf, in welchen sich Wasser gesammelt und welche trocken geblieben sind. Daran erkennt man näm-

¹ Loc. cit., p. 1063.

lich, welche Monate trocken und welche reich an Niederschlägen sein werden. Die Lämpchen füllt man mit Bohnenöl und zündet sie in der Nacht an, sei es vor den Göttern in einem Tempelchen oder vor dem Herdgötzen in der Küche, in der Mühle oder auf den Gräbern der Ahnen. Später werden diese Mehlämpchen von Bettlern aufgelesen und verspeist.

Am Abend des 14. Tages werden solche Lämpchen angezündet, und man achtet darauf, ob Wind ist. Wenn Windstille herrscht, so ist das ein Zeichen, daß dies neue Jahr viel Sesam liefert. Ist am 15. abends Windstille, so bedeutet das ein gutes Jahr, in welchem alle Arten vorzüglich gedeihen. Ist am 16. abends kein Wind zu beobachten, so weiß man, daß eine gute Kauliangernte erfolgen wird.

Am 14. Tage steckt man einen Dornzweig in den Getreidebehälter und hängt daran eine teiggeformte Schlange. Am zweiten Tage des zweiten Mondes wird diese Mehlschlange gegessen. Man drückt dadurch den Wunsch auf eine reiche Ernte aus. Dieser Sinn liegt wahrscheinlich in dem Wortspiel: *schöng tschung*, eine herauswachsende Schlange, und der ähnliche Laut: *schöng tschung*, viele Scheffel.

In der Gegend von Ping tu braucht man folgendes Mittel, um zu erfahren, welche Monate naß und welche trocken sein werden. Zwischen den zwei Hälften eines gespaltenen Kauliangstengels klemmt man zwölf schwarze Bohnen ein, schnürt sie fest zusammen und wirft sie am 14. abends in den Wasserkübel. Am 16. zieht man sie heraus und schaut nach, welche Bohnen trocken geblieben und welche naß geworden und gequollen sind. In der Reihenfolge der Bohnen erkennt man die betreffenden Monate.

Die Mädchen pflegen am 15. Tage eine aus Papier gemachte Puppe, das Bild der guten Fee, in ihrem Gemach aufzustellen. Sie werfen sich davor nieder, zünden Weihrauch an und bitten die gute Fee um Geschicklichkeit in den weiblichen Arbeiten. Am Nachmittag des 16. wird das Bild verbrannt.

Mit dem Ende des ersten Monats ist auch Schluß der Neujahrsfeierlichkeiten. Am zweiten Tage des zweiten Monats wird dem Berggeist und dem Rindviehgötzen geopfert. Man beginnt wieder mit Arbeiten auf dem Felde. Man fühlt des Frühlings Nahen, und frohen Mutes bereitet man den Acker für die Aussaat, hoffend auf eine reiche Ernte im neuen Jahr.

P. ANT. VOLPERT — Bikwo, Ost-Schantung.

Neutrale Wurzeln. — WUNDT hat sich in seiner „Völkerpsychologie“ (I. Bd.: „Die Sprache“) gegen die sogenannte Wurzeltheorie gewendet. Ein hauptsächliches Argument für seinen Standpunkt formuliert er in der neuesten Auflage seines Werkes (1911) so: „Eine letzte, psychologisch betrachtet, nicht die kleinste Schwierigkeit bereitet endlich die logische Stellung der durch die Wurzelanalyse gefundenen Begriffe. Diese Analyse ergibt nämlich fast durchgängig für die Wurzeln solche Begriffe, die eine Tätigkeit, einen Vorgang oder Zustand ausdrücken, also Verbalbegriffe ...man kann sich unmöglich denken, der Mensch habe irgend einmal bloß in Verbalbegriffen gedacht. Das Umgekehrte, daß er bloß in gegenständlichen Vorstellungen gedacht habe, könnte man nach den psychologischen Eigenschaften dieser eher verstehen...“ (S. 604 f. d. I. Teiles). DELBRÜCK (in „Grundriß der Sprachforschung“, S. 116) hatte einerzeit dagegen bemerkt, daß ebensowohl Dingwörter wie Handlungswörter als Wurzeln angenommen werden könnten. W. SCHMIDT (W. WUNDT's „Völkerpsychologie“, Wien 1903, S. 372 ff.) hatte diese Annahme in einer unanfechtbaren Weise als Sprachforscher begründet und auf eine solide Formel gebracht. Ohne die vorgetragenen gegnerischen Gedanken zu entkräften, beharrte WUNDT wörtlich auf seiner Sentenz.

Den SCHMIDT'schen Ausführungen, die jedenfalls ihre Geltungskraft behalten, so lange sie nicht widerlegt werden, möchten wir einen anderweitigen Gedanken von wesentlich ergänzendem, in einem Sinne sogar abschließenden Charakter hinzufügen.

WUNDT's Auffassung basiert auf einer strengen Scheidung verbaler und nominaler Wortlogika; eine solche aber scheint uns keineswegs einfachhin zu Recht zu bestehen. Von vornher fehlt die Wahrscheinlichkeit durchaus nicht, daß sich im Wörterschatz des ursprünglichen Sprachmenschen neutrale „Wurzeln“ befunden haben; wir meinen damit zunächst Urwörter von verbaler und nominaler Bezeichnungstendenz bzw. Bedeutungsindifferenz. Das Differenzierungsvermögen hätte sich also in der frühesten Sprachbildungsperiode, zumal progressiv-synthetisch, nicht regressiv-analytisch betätigen müssen. Denken wir z. B. an die Reaktionslautung für die

Erscheinung „Blitz“; lag in dem erstmaligen Lautwort exklusiv entweder der Gegenstand (des Blitzes) oder der Zustand (des Blitzens) vor? War es nicht natürlich, wenn sich der Mensch in seiner primitiven Sprachstufe, je nachdem, die eine oder wieder die andere Bedeutung durch das nämliche Wort gegeben sein ließ? Wir führen zur Erklärung und Bestätigung einer derartigen Hypothese aus drei mehr ursprünglichen Sprachen etliche Beispiele an.

In der brasilianischen (Ur-)Sprache lassen sich z. B. nennen: *ta'ta* = brennen (knistern), Feuer; *pā* = tönen, tonvoll; *ob* = (herumliegende) Blätter, verstreuen; *ēē* = ja, ich sage ja; *nhēē* = sprechen, Rede; *yē* = Wasser, fließen.

Aus dem Chinesischen sind diesbezüglich interessant: *yēn* = reden, Sprache (alte klassische Sprache); *feñ* = Wind, windig, wehen (Pekines. Umg.-Spr.); *tāa* = schlagen, Schlag (Kanton-Dialekt).

Aus dem Ewhe setzen wir ein verwandtes Beispiel her: *koko* heißt gackern; ob das Wort anfänglich auch für das Tier selbst gebraucht worden ist, läßt sich nur vermuten; die nächste Weiterbildung dieses Wortes haben wir in *koklo* (Huhn); eine folgende Stufe bilden *koklong* (Henne) und *koklotšu* (Hahn); andere Bildungen sind *koklovi* (Küchlein) und *kokloži* (Hühnerel). Ein anderes Beispiel ist *ku* = sterben; Tod, wovon *kuku* (tot), *ameku* (Toter), *kudq* (Todeskampf), abgeleitet sind. Bemerkenswert ist auch folgendes Beispiel: *kō* = leuchten; hell; *kōkō* = Licht; hell.

Ein weitverbreitetes Wort des zentralen und sudanischen Sprachgebietes ist *vi* (*fi*, *bi*); z. B. Ewhe *vi* (Kind) und *fi* des Madschame-Dialektes, das „klein“ heißt; dasselbe Wort ist überhaupt vielen Bantu-Sprachen gemeinsam; auch in der Bedeutung „klein sein“ treffen wir den Stamm.

Aus dem Bantu nennen wir noch zwei neutrale Wurzeln: Duala *da* = essen, Essen, Speise; Banôho *mā* = zu Ende führen, fertig.

Solche Beispiele ließen sich vermehren, zumal man bedenken muß, daß z. B. im Bantu das ganze klassifikative Formenmaterial nicht eigentlich der primären Sprachstufe angehört. Was aber die tiefere Quelle von WUNDT's Instanz (aus der psychologischen Sphäre) anlangt, so wird der Sprachhistoriker schon zuvörderst eine gründlichere Erledigung der Frage nach der Wortschöpfung bzw. ihrer Psychologie verlangen müssen, als sie von WUNDT geboten worden ist. Seine bezüglichen Versuche sind anzuerkennen, aber nimmermehr ein Abschluß.

Dr. ALBERT DREXEL.

Über die Anwendung der kulturhistorischen Methode auf Amerika äußert sich Dr. MAX SCHMIDT in zwei Arbeiten: „Die Aruaken, Ein Beitrag zum Problem der Kulturverbreitung“, und „Verhältnis zwischen Form und Gebrauchszweck bei süd-amerikanischen Sachgütern, besonders den keulenförmigen Holzgeräten“, und verneint die Berechtigung dieser Anwendung. Da er dabei besonders auf meine Arbeit „Kulturkreise und Kulturschichten in Südamerika“¹ Bezug nimmt, obliegt es wohl zumeist mir, dazu Stellung zu nehmen. Ich tue das um so lieber, weil M. SCHMIDT's Untersuchungen ja die Erfüllung eines Wunsches von mir selbst darstellen, da ich mit meiner Arbeit auch gerade den Zweck verfolgte, die eigentlichen Amerikanisten zur Stellungnahme gegenüber dieser Frage zu veranlassen.

1. M. SCHMIDT legt in seinem ersteren Werk mit einer auf reiches Material gestützten Beweisführung dar, „daß es sich bei der Ausbreitung der Aruak-Kulturen nicht um ein einfaches Auswandern oder Vorwärtsfluten geschlossener Bevölkerungseinheiten aus irgendwelchen äußeren Gründen handelt...“, sondern die Herrenklasse als die eigentliche Trägerin dieser Kulturen hat ihren Einfluß über immer weitere Bevölkerungseinheiten des südamerikanischen Waldgebietes ausgebreitet. Die verschiedenen Stämme bilden, nachdem sie von den Trägern der Aruak-Kulturen als Herrenklasse durchsetzt und dieser somit unterlegen sind, fortan verschiedene Unterstämme der großen, durch die Überlegenheit der Aruaken zur Kultureinheit gewordenen Bevölkerungsmasse“ (A. 72—73). Dadurch könnten „die alten Wanderungstheorien

¹ Heft 1 der „Studien zur Ethnologie und Soziologie“, herausgegeben von Dr. A. VIERKANDT, Leipzig 1917, im folgenden zitiert unter der Sigle **A**.

² Zeitschrift für Ethnologie L (1918), S. 12 ff., im folgenden zitiert unter **B**.

³ Zeitschrift für Ethnologie XLV (1913), S. 1014 ff., zuerst als Vortrag gehalten in der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte, 14. November 1913.

und die Theorien über eine bestimmte Urheimat der durch Sprachverwandtschaft umgrenzten Bevölkerungseinheiten nunmehr als endgültig beseitigt angesehen werden" (A. 91).

Schon diese Schlußfolgerung scheint mir über das Ziel hinauszuschießen. Es ist mir nicht bekannt, daß in der Südamerikanistik bisher, wenigstens in der Allgemeinheit, wie es M. SCHMIDT hier voraussetzen scheint, die Ansicht festgehalten worden wäre, die Aruak- oder andere Kulturen hätten sich durch (einmalige) Wanderungen „in geschlossenen Massen“ verbreitet, etwa wie in den altweltlichen Völkerwanderungen; die Wahrheit ist doch wohl die, daß man sich darüber im ganzen überhaupt wenig ausgesprochen hat. Aber auch selbst dann, wenn die Ergebnisse M. SCHMIDT's nach allen Seiten hin gesichert wären, so wäre damit in keiner Weise die Frage nach der Urheimat der Sprachfamilien „beseitigt“. Selbst wenn man auch hier auf die „Herrenklasse“ rekurririen wollte, so sind auch diese nicht als fertige Aruak-Sprechende vom Himmel gefallen, sondern ihre Sprache hat sich entweder irgendwo in Südamerika selbst in längerer Isolierung zum Aruak entwickelt — so gälte es dann, diesen Ort als „Urheimat“ festzustellen —, oder aber sie wäre als fertige Aruak-Sprache in Südamerika eingedrungen —, und dann gälte es, den Küstenstrich oder die Gegend an der mittelamerikanischen Landenge aufzufinden, wo das geschah. Irgendeine, sei es relative, sei es absolute „Urheimat“ festzustellen, bliebe also nach wie vor wissenschaftliches Recht und wissenschaftliche Pflicht.

M. SCHMIDT fährt dann fort: „Geradezu als das Extrem dieser Wanderungstheorie muß uns die Basis erscheinen, auf der P. SCHMIDT seine die Kulturkreistheorie auf südamerikanische Verhältnisse anwendende Schrift ‚Kulturkreise und Kulturschichten‘ in Südamerika aufbaut“ (A. 91 ff.). Nach meiner Darstellung seien die drei großen wirtschaftlichen Gruppen, die ich aufgestellt, „aus Völkern gebildet, die sprachlich und rassenhaft scharf von einander geschieden sind und in historisch verschiedenen Wanderungen zum mindesten die Grundelemente ihrer jedesmaligen Kulturen mit nach Südamerika brachten“. „Die Kulturen, die ihren Ursprung gewiß nicht im Norden hatten, mußten in ihrer großen Mehrzahl zuerst durch weite Gebiete des kältesten Nordens wandern, um Amerika zu erreichen, und gelangten dann bei der Durchwanderung Amerikas nach Süden hin doch wieder in die Gebiete der gemäßigten und heißen Zone.“

Gegen die beiden Zitate aus meiner Arbeit, die M. SCHMIDT da bringt, habe ich natürlich nichts einzuwenden¹; anders wird die Sache, wenn er weiter mit seinen eigenen Worten fortfährt: „Diese Art der Ausbreitung respektive des Eindringens von Kulturen in Südamerika, nach der mehr oder weniger geschlossene Völkermassen von weither in leere Räume eindringen oder die frühere Bevölkerung gewaltsam auseinander- oder vor sich herdrängen, steht mit den Ergebnissen unserer Untersuchungen über die Art der Ausbreitung der Aruak-Kulturen in diametralem Gegensatz“ (A. 92).

Zunächst einmal, wo ist in meiner Arbeit von einem Eindringen „in leere Räume“ oder als prinzipielle Regel von einem „gewaltsam auseinander- oder vor sich herdrängen“ irgendwo die Rede? Das erstere wird natürlich bei der ältesten, der Urkultur, stillschweigend vorausgesetzt, aber bei keiner der nachfolgenden Kulturwellen. Das letztere, das „auseinander- oder vor sich herdrängen“, sei es mit, sei es ohne Gewalt, wird nirgends behauptet, in einer ganzen Menge von Fällen, nämlich überall dort, wo von Mischungen und Überlagerungen die Rede ist, direkt abgelehnt.

Ferner, es ist mir nicht ganz klar, welche Auffassung M. SCHMIDT mir imputiert, wenn er von dem Eindringen „mehr oder weniger geschlossener Völkermassen von weither“ spricht. Ich stelle jedenfalls fest, daß, wenn ich allerdings auch für Südamerika die Kulturkreise in ihren wesentlichen Grenzen zusammenfallen ließ mit „Gruppen von Völkern“, „die sprachlich und rassenhaft scharf von einander geschieden sind und in historisch verschiedenen Wanderungen“ vordrangen, ich doch nirgendwo behauptet habe 1. daß die Völker, die einen Kulturkreis bilden, ihre Wanderungen „mehr oder minder geschlossen“, oder „in großen Massen“ ausgeführt hatten. 2. daß sie die ganze Länge dieser Wanderungen „von weither“ in einem kontinuierlichen Zug

¹ Nur möchte ich bemerken, daß die drei „großen wirtschaftlichen Gruppen“, die ich erwähne (S. 1020), nicht von mir aufgestellt, sondern eine allgemein ethnologische Annahme, aber noch nicht ohne weiteres Kulturkreise sind,

geschlossener Massen und also in relativ kurz begrenzter Zeit gemacht hätten; ich spreche überhaupt in meiner ganzen Arbeit stets nur von den Wanderungen der Kulturelemente, nicht der Völker oder Stämme, wie das eben die kulturhistorische Methode tut im Gegensatz zu früheren Auffassungen. Nur an zwei Stellen ist auch von Wanderungen der Stämme und Völker die Rede. Die erste (S. 1020) ist die, wo ich von dem Zusammenfallen sprachlich und rassenhaft scharf geschiedener Völker mit den Kulturkreisen spreche¹, womit ich aber, wie ich an der Stelle ja ausdrücklich bemerke, nichts anderes bezweckte, als das Unberechtigte der Annahme darzutun, daß die Kulturkreise an Ort und Stelle in evolutivem Emporsteigen auseinander hervorgegangen seien. In der zweiten Stelle (S. 1098) nehme ich an, daß die marine Einwanderung des letzten, „freivaterrechtlichen Kulturkreises“ nicht in einem mehr oder minder kontinuierlichen Zufluß ganzer Stämme oder Völker, sondern nur in einem gelegentlichen Antreiben einzelner, mit Menschen besetzten Fahrzeuge oder kleinerer Flotten, seltener in beabsichtigten Zufahrten größerer Flotten vor sich gehen konnte“. Damit ist nicht ohne weiteres gesagt, daß in den früheren Kulturkreisen die Einwanderung erfolgt sei in der Weise, wie sie hier für den letzten abgelehnt wird; über die Art und Weise dieser Zuwanderung wird in der ganzen Arbeit überhaupt nichts gesagt. Aber selbst auch der „mehr oder minder kontinuierliche Zufluß ganzer Stämme oder Völker“, der für den letzten Kulturkreis abgelehnt wird, wäre noch nicht identisch mit jener Art von Wanderung, die M. SCHMIDT mir zu imputieren scheint; dieser „Zufluß ganzer Stämme oder Völker“ kann, eben weil er „kontinuierlich“ ist, in concreto in eine ganze Reihe von solchen kleineren Einzelaktionen sich auflösen, wie M. SCHMIDT sie annimmt, und die ja gerade auf dem Landweg das naturgemäßere sind.

Der große Syllogismus, zu dem M. SCHMIDT jetzt ausholt, wenn er schreibt: „Da P. SCHMIDT die Wanderungstheorie zum Ausgangspunkt der Lehre von seinen Kulturkreisen und Kulturschichten in Südamerika gemacht hat...“ hängt also unter diesen Umständen völlig in der Luft. Ich antworte darauf einfach: *Nego suppositum*, ich habe mich über die Art und Weise der Wanderung überhaupt nicht ausgesprochen, also auch nicht im Sinne der von M. SCHMIDT bekämpften Wanderungstheorien. Damit fällt denn auch die so stark angestrebte Schlußfolgerung von der Unrichtigkeit der Kulturkreise und Kulturschichten in sich zusammen.

Nicht besser ergeht es bei näherem Zuschauen seiner Bemängelung meines Satzes, daß die Aruak mit den Karaiben und teilweise den Guarani die eigentlichen Träger des freimutterrechtlichen Kulturkreises seien, da doch unter Zugrundelegung meiner Einzelangaben „bei den einzelnen Aruak-Stämmen ein wildes Durcheinander der verschiedenen Kulturkreise respektive Kulturschichten“ sich herausstelle, indem „alle sieben angeführten Kulturkreise... ihren Beitrag zu dem liefern, was heute die Aruak-Kulturen ausmacht, während dagegen von dem Kulturkreis VI, dessen Träger neben anderen vorzüglich die Aruak sein sollen, verhältnismäßig wenig für die Aruak gewährleistet sind, und zwar hier auch wiederum gewöhnlich nur für einige wenige Stämme“.

Zunächst einmal ist auch nach M. SCHMIDT's eigener Darstellung, S. 16—25, die Mannigfaltigkeit der Kultur bei den einzelnen Aruak-Stämmen so groß, daß man zweifellos, wenn man ein Freund von starken Ausdrücken ist, sie als ein „wildes Durcheinander“ bezeichnen kann. Wenn er alle diese Verschiedenheiten dann doch durch die „gemeinsame Wurzel im wirtschaftlichen Leben“, den Ackerbau, zusammenhalten will (A. 17), so hätte er für diese Stämme ja das nämliche auch bei mir finden können: S. 1020, 1107, und in früheren Veröffentlichungen der kulturhistorischen Schule für die beiden mutterrechtlichen Kulturkreise *passim*². Auch SCHMIDT würde sich die, sagen wir: erregte Bezeichnung vom „wilden Durcheinander“ wohl noch überlegt haben, wenn er besser meinen mehrmaligen Hinweis von dem Kerngebiet der freimutterrechtlichen Kultur im Nordosten von Südamerika beachtet hätte, er würde dort auch die Ursache für das Fehlen mancher Elemente außerhalb dieses Kerngebietes gefunden haben³. Was dann die Bemängelung betrifft der „verhältnismäßig wenigen Angaben für die Arowaken“ betrifft,

¹ Für Südamerika! Es ist nicht ein Erfordernis der kulturhistorischen Methode, dass, insbesondere bei den späteren Kulturkreisen, ein solches Zusammenfallen von Völkergruppen mit Kulturkreisen überall statthabe.

² Ob nun wirklich auch alle Eigenheiten aus der wirtschaftlichen Wurzel hervorgehen, darüber weiter unten S. 1123.

³ S. 1063, 1067, 1074, 1081 ff.

so habe ich ja ausdrücklich hervorgehoben (S. 1067), daß ich in meiner Arbeit nur einen Teil der Elemente der freimutterrechtlichen Kultur behandle, für die übrigen aber auf die Arbeiten von GRAEBNER¹ verweise.

Zwei Stellen in M. SCHMIDT's Arbeit lassen mich fürchten, daß er noch immer überhaupt nicht erfaßt hat, worin die kulturhistorische Methode besteht. Das ist einmal, wenn er ent-rüstete rhetorische Fragen erhebt, ob für dieses oder jenes primitive Kulturelement die be-treffenden Stämme „wirklich nicht aus sich selbst heraus auf den Gedanken gekommen sein sollten“, es zu erfinden. Die Antwort darauf kann er schon bei GRAEBNER, „Methode der Ethno-logie“, S. 105ff. und bei VIERKANDT, „Die historische Richtung in der Völkerkunde“² finden. Die zweite Stelle ist die, wo er mir die „Gruppierung gewisser Einzelercheinungen einzelner beliebig herausgegriffener Kulturgüter“ vorwirft; sie kehrt noch einmal wieder in dem auch formell ganz seltsamen Satze: Eine solche Gruppierung der Einzelercheinungen willkürlich herausgegriffener Kulturgüter, wie sie P. SCHMIDT versucht hat, kann überhaupt nur dann einen Zweck haben, wenn sie brauchbare, zur Förderung unserer Kenntnis von den Gesamtkulturen dienliche Gruppen schafft“ (A. 95—96). Ich dachte, daß bei einem „willkürlichen“ oder „be-liebigen“ Herausgreifen überhaupt niemals anders brauchbare Gruppen herauskommen, als durch einen blinden Zufall. Unverständlich bleibt mir aber vollends, wie M. SCHMIDT diesen Vorwurf des „beliebigen“, „willkürlichen“ Herausgreifens machen kann. Ich hatte doch noch in der Diskussion zu meinem Berliner Vortrag eigens hervorgehoben, daß ich in demselben nur auf die in Afrika und Ozeanien bisher festgestellten Kulturelemente die Untersuchung angestellt hatte, ob sie sich auch in Südamerika so finden, daß sie bestimmte Kulturkreise erkennen lassen, was ich zu bejahen berechtigt zu sein glaubte. Dabei hatte ich aber betont, „daß die volle Natur der amerikanischen Kulturkreise erst dann feststehen wird, wenn nicht bloß die Gegenstände und Formen, die in Ozeanien und Afrika die Kulturkreise konstituieren, sondern überhaupt alle wesentlichen Elemente untersucht worden sind“. Diese Vervollständigung, die auch für den Ausbau der kulturhistorischen Methode im allgemeinen von größter Wichtigkeit sei, fügte ich hinzu, werde wohl nur von Spezialisten in der Amerikanistik in ersprießlicher Weise geleistet werden können.

Wenn also dem Verfasser die Erreichung des einen angestrebten Zieles, der Widerlegung der kulturhistorischen Methode und des Kulturkreisgedankens sowohl im allgemeinen als in bezug auf Südamerika, versagt geblieben ist, so bildet dagegen der bei weitem größere Teil seines Werkes einen sehr wertvollen Beitrag zur Förderung unserer Kenntnis von der Art und Weise der Verbreitung der Kulturen, hier speziell der Aruak-Kultur. Er hat durchaus recht, wenn er die große Bedeutung solcher Untersuchungen betont und dabei auf ihre bisherige geringe Zahl hinweist. Ich habe mich mit dem Problem auch beschäftigt und denke darüber im 3. Band des „Mensch aller Zeiten“ etwas zu veröffentlichen. Es ist mir schon jetzt klar, daß die Art und Weise der Ausbreitung für jeden Kulturkreis eine andere ist. Sie hängt, außer von den vorhandenen Beförderungsmitteln, in weitgehendem Maße allerdings von der wirt-schaftlichen Eigenart ab. Aber doch nicht ausschließlich, wie M. SCHMIDT es anzunehmen scheint; auch die psychische Veranlagung kommt dabei in durchaus selbständiger oder auch gleichwertiger Weise in Frage. Das gilt z. B. auch betreffs der Couvade, bei der M. SCHMIDT die Zugehörigkeit zur mutterrechtlichen Kultur zwar richtig erfaßt, aber in einseitiger Verwertung des bloßen südamerikanischen Materials die wirtschaftlichen Faktoren zu stark betont; ich werde mich darüber ebenfalls am angeführten Orte aussprechen, gestützt auf das gesamt-weltliche Material, das auch bei KUNKE, „Die Couvade oder das Männerkindbett“ (Leipzig 1912), noch empfindliche Lücken aufweist.

Zweifelhaft bleibt es nach dem jetzigen Stande der Forschung auch immer noch, ob ge-rade das, was M. SCHMIDT als das eigentliche „Charakteristikum der Aruak-Kultur hinstellt, ein Herrenbaurntum, das möglichst andere für sich arbeiten läßt“, wirklich nur den Aruak zu eigen ist oder ob es nicht auch den Karaiben und den Guarani-Tupi zukommt. Die Arbeits-sklaverei, in die die Aruak andere Stämme bringen, ist zweifellos nicht charakteristisch für sie

¹ FR. GRAEBNER, Die melanesische Bogenkultur, „Anthropos“ IV (1909), S. 1014 ff.; *Idem*, Amerika und die Südseekulturen, Ethnologica II (1913), S. 43 ff.

² Historische Zeitschrift 1911, S. 78—79.

³ Zeitschrift für Ethnologie XLV (1911), S. 1129.

und stammt nicht von ihnen. Wie überall in der Welt¹, so ging auch in Südamerika die Sklaverei von den Hochkulturvölkern, hier des indianischen Westens, aus und die Guarani-Tupi sind es vor allem, die sie von dort aus weitergetragen haben². Guarani-Tupi-Stämme finden sich denn auch in genügender Anzahl in nördlicher wie in südlicher Nachbarschaft von den aruakischen Paressi-Kabiši, auf die M. SCHMIDT seine Behauptung zunächst stützt.

Wenn es richtig ist, was M. SCHMIDT schreibt, daß die Ausbreitung der Aruak-Kulturen „an sich nichts mit der politischen Machtstellung zu tun hat, sondern vielmehr auf wirtschaftlicher Grundlage beruht“ und daß sie die Häuptlinge der Wirtschaftsgemeinschaften, unter denen sie sich niederlassen, als solche anerkennen (A. 73), so scheint mir die Bezeichnung „Herrenklasse“, „Herrenstellung“ nicht zutreffend zu sein; denn zum „Herrn“ gehört das „Herrschen“, wie das für die erobernden Nomadenvölker zutrifft, die immer auch die politische Macht ergreifen. Wenn dagegen die Aruak die politische Macht an sich nicht anstreben, sondern eine Ausdehnung ihres wirtschaftlichen Einflusses durch Gewinnung möglichst vieler Arbeitskräfte, so würde das doch besser mit „Unternehmertum“ bezeichnet, und dieses wäre dann das Charakteristikum der Aruak-Kultur. Als kulturell weit höherstehende „Unternehmer“ waren die aruakischen Chané, Vasallen der kriegerischen Mbayá³.

Kühn ist es, wenn der Verfasser sowohl das Mutterrecht der Arbeitsleute als das exogame Vaterrecht der Sippenhäuptlinge und die Raubehe, „deren innere Erklärung zu den bisher noch ungelösten Problemen gehört“, verständlich machen will als die Mittel zur Begründung der Herrenstellung, auch hier wieder ausschließlich auf begrenztes südamerikanisches Material sich stützend. Bezüglich des Mutterrechtes scheitert die Erklärung ja schon daran, daß es eine große Anzahl von Stämmen gibt, in allen Teilen der Welt, wo für alle Mitglieder des Stammes, auch den Häuptling, das Mutterrecht gilt, und daß diese Stämme die ethnologisch älteren sind. Analoges gilt von dem exogamen Vaterrecht, das ja z. B. auch in Südamerika bei den ethnologisch älteren Ges-Stämmen für alle Individuen, nicht nur für die Häuptlinge, in ausnahmsloser Geltung steht. So könnte die Erklärung nur gelten von der hier eingetretenen Verkoppelung beider Systeme, die eben für die Aruak-Kultur charakteristisch wäre. Darin könnte M. SCHMIDT recht haben, wenn er diese Koppelung entstehen läßt aus der Vermischung zweier verschiedener Kulturkreise und Völkerschichten. Das ist ja der Fall bei der freimutterrechtlichen Kultur überhaupt, die aus einer Mischung der vaterrechtlich-nomadistischen Kultur mit der exogam-mutterrechtlichen hervorging⁴, so daß also die Koppelung, von der M. SCHMIDT berichtet, für bestimmte Teile der Gesamtheit dieser Kulturkreise als Charakteristikum zu gelten hätte, nämlich für diejenigen, in denen der vaterrechtliche Faktor der wirtschaftlich oder politisch stärkere wäre. Ähnliches hatte auch EVERARD IM THURN schon angenommen, den M. SCHMIDT ja selbst zitiert (A. 56). Bei den zwei Fällen außerhalb Südamerikas, bei den See-Dayak auf Borneo und den Maori auf Neuseeland, wo die gleiche Koppelung vorkommt, ist die kulturkreisliche und ethnische Mischung, die vorhergegangen, nahezu sicher.

2. Kürzer kann ich mich bei dem zweiten Werk M. SCHMIDT's, „Verhältnis zwischen Form und Gebrauchszweck bei südamerikanischen Sachgütern“, fassen. M. SCHMIDT schädigt seine Sache auch hier gleich im Anfang durch eine Übertreibung und eine Unklarheit. Durch eine Übertreibung, indem er behauptet, die Kulturhistoriker führten die Übereinstimmungen in den neu- und den altweltlichen Kulturverhältnissen „ausschließlich auf Entlehnung aus der alten Welt“ zurück (B. 13); eine derartige Behauptung wird er auch mit keinem einzigen Beweis belegen können. Eine seltsame Unklarheit liegt darin, daß er die RATZEL-GRAEBNER'sche Frage, ob bei Formübereinstimmung der Sachgüter verschiedener Völker kulturgeschichtliche Beziehung oder selbständige Entstehung anzunehmen ist, „als in dieser allgemeinen Form falsch gestellt“ erklärt und dann fortfährt: „Es wird sich im Einzelfalle immer nur um die Frage handeln können, inwieweit die Übereinstimmung in der Form der Sachgüter auf die eine und wie weit sie auf die andere dieser beiden häufig auch nebeneinander wirksamen Kräfte zurückzuführen

¹ Siehe meine Besprechung von H. J. NIEBOER, „Slavery as an industrial system“. The Hague 1910, in „Anthropos“ VII (1912), S. 812.

² Siehe meine Darlegungen in „Zeitschrift für Ethnologie“ XLV (1913), S. 1099—1100 und 1109.

³ E. NORDENSKIÖLD, „Eine geographische und ethnographische Analyse der materiellen Kultur zweier Indianerstämme in El Gran Chaco“. Göteborg 1918, S. 6.

⁴ Darüber werde ich im 3. Bande des „Mensch aller Zeiten“ Näheres beibringen.

ist" (B. 13—14), was ich nicht anders als eine seltsame Tautologie der RATZEL-GRAEBNER'schen Frage betrachten kann.

Ganz unverständlich und von großem Mangel an Verständnis auch für die elementaren Sätze der kulturhistorischen Methode zeugend ist es, wenn M. SCHMIDT mir vorwirft, daß „gerade die wesentlichen, mit dem Gebrauchszweck aufs engste zusammenhängenden Unterscheidungsmerkmale der verschiedenen Ruderformen“ in meinem Einteilungsschema der Krückenruder keine Berücksichtigung gefunden hätten. Er weiß also nicht, daß gerade diese Unterscheidungsmerkmale für den Kulturhistoriker bei der ersten Vergleichung nicht in Betracht kommen können, da Übereinstimmungen, die aus dem Wesen oder dem Gebrauchszweck hervorgehen können, keinen Beweis für kulturhistorische Zusammenhänge abgeben, weil sie überall auftreten müssen, wo das Wesen und der Zweck vorhanden ist¹. Das meiner Abhandlung gesteckte Ziel war ja doch nicht, ein umfassendes oder gar erschöpfendes Bild aller Kulturelemente mit ihrer inneren Würdigung zu geben, sondern die ersten Untersuchungen zu führen, ob sich nach gewissen „Leitfossilien“ und „Leitmotiven“ bestimmte Gruppierungen (= Kulturkreise) herausstellen würden.

Der eigentliche Vorwurf, den M. SCHMIDT gegen mich erhebt, ist der, daß ich unterlassen habe, zuvor die Zusammenhänge festzustellen, die zwischen den Kriegs-, Tanz- und Tierkeulen einerseits und den wirtschaftlichen Zwecken dienenden Keulenformen (Grabholz, Ruder, Suppenspatel, Weberschwert, Stampferkeule, Bastklopferkeule, Wurfholz) bestehen. Hat M. SCHMIDT selbst diese Untersuchungen angestellt? Er behauptet es. Sehen wir näher zu.

Zu Beginn der Spezialuntersuchung stellt er folgende Behauptungen auf.

„Von besonderer Bedeutung für unsere Frage wird vor allem der Nachweis² sein, daß überall³ da, wo keulenförmige Geräte das eine Mal als eigentliche Produktionsgüter mit rein wirtschaftlichen Zwecken³, das andere Mal Geräte zur direkten Bedürfnisbefriedigung, sei es als Waffen, sei es als Tanz-, Zeremonial-, Schmuck- oder Spielgeräte, vorkommen, die Zweckbestimmung als Produktivgut überall² als das formbestimmende Element anzusehen ist, daß also, um es in konkreter Form auszudrücken, die Form der Kriegs-, Tanz-, Zeremonialkeulen zumeist³ auf keulenförmige Geräte von rein wirtschaftlicher Bedeutung wie Grabholz, Ruder, Wurfbrett, Jagdkeule usw. zurückzuführen sind.

„Wir haben also die als Produktivgüter verwendeten keulenförmigen Holzgeräte als die eigentlich Typen bildenden anzusehen, während die Kriegskeulen, sowie die zu Fest und Spiel verwendeten Formen sich dann diesen Typen aufs engste anschließen“ (B. 18).

Hier macht es schon einen ungünstigen Eindruck, daß im ersten Satz, sogar zweimal, ein energisches „überall“ erscheint, während im zweiten Satz ein zurückhaltenderes „zumeist“ auftritt, und der letzte Satz wieder ohne Beschränkung spricht, also zu dem „überall“ des ersten zurückpendelt. Um das Gleichgewicht wieder herzustellen, schwingt das Pendel in der Zusammenfassung am Schluß des Artikels (B. 37) dann wiederum, und diesmal noch stärker, nach der zurückhaltenden Seite hin mit einem „wenigstens zum großen Teile“. Dieser letztere Satz ist auch insofern reifer und besonnener, als er unterscheidet zwischen „zusammenhängen“ der Kriegskeulen usw. mit den keulenförmigen Produktionsgütern und zwischen „ihrem Ursprung nach zurückführen“, zu welch letzterem er eben die Beschränkung „wenigstens zum großen Teile“ hinzufügt. Das sei „das Resultat unserer Untersuchung“, behauptet er; er will also den „Nachweis“ dafür erbracht haben.

Wo ist dieser Nachweis? Man sucht ihn vergebens. Denn daß bei den Kriegs-, Zeremonial-, Schmuckkeulen „alle die verschiedenen Keulentypen wiederkehren“, die bei den keulenförmigen Produktivgütern auftreten (B. 33), ist doch kein Beweis für genetische Beziehungen der einen zu den anderen; der vieldeutige Ausdruck „sich anlehnen“, den M. SCHMIDT dabei gebraucht, verdeckt in keiner Weise den völligen Mangel eines solchen. Auch das ist kein Beweis, wenn M. SCHMIDT die einzelnen Formtypen der Kriegs- usw. Keulen denen der anderen keulenförmigen Geräte im Einzelnen gegenüberstellt, wie ich es hier in verkürzter schematischer Form wiederhole:

¹ GRAEBNER, Methode der Ethnologie, S. 98, 145.

² Von mir gesperrt! W. SCHMIDT.

³ Grabholz, Ruder, Suppenspatel, Weberschwert, Stampferkeule, Bastklopferkeule, Wurfholz.

I. Kriegskeulen usw.

- a) Flachkeulen.
- b) Rundkeulen.
- c) Flache Guianakeule.

II. Keulenförmige Produktionsgeräte.

- a) Grabholz, Ruder, Suppenspatel, Weberschwert.
- b) Stampferkeule, Bastklopferkeule.
- c) Wurfholz.

Daß diese Formähnlichkeiten, die M. SCHMIDT noch im einzelnen weiter darzulegen sich bemüht, selbst wenn sie in dieser Weise zuträfen, noch längst nicht genetische Beziehungen in sich schließen, ist klar. Wenn sie aber beständen, wer sagt uns dann, daß nicht die Klasse I die verursachende sei, statt II, wie M. SCHMIDT es behauptet?

Doch hier tue ich ihm vielleicht unrecht: er treibt unbewußt kulturhistorische Methode, und das sollte doch begrüßt werden. In der Tat scheint sein Gedankengang der zu sein, daß bei den keulenförmigen Produktivgütern die Formeigentümlichkeiten durchaus mit ihren einzelnen Zweckbestimmungen zusammenhängen und deshalb sich aus sich selbst erklären; das spricht er auch ausdrücklich aus (B. 20ff.). Dagegen seien die gleichen Formeigentümlichkeiten an den Kriegskeulen aus ihrem Wesen und Zweck nicht zu erklären, können also nur aus ihrer genetischen kulturhistorischen Abhängigkeit von den keulenförmigen Produktionsgeräten erklärt werden. Diesen Gedanken bewußt zu formulieren, ist M. SCHMIDT nicht gelungen; er würde dann vielleicht zu seinem Staunen entdeckt haben, daß er mit einem leibhaftigen Formkriterium arbeite.

Aber gegen diesen ganzen Gedankengang, so schön formell kulturhistorisch er auch wäre, sprechen doch entschieden die folgenden Tatsachen: 1. Die Formähnlichkeiten zwischen den beiden Arten sind gar nicht so groß und durchgreifend, wie M. SCHMIDT es darstellt, oder sie ergeben sich auch bei den Kriegskeulen aus deren eigenen Zweckbestimmungen, wie besonders betreffs des Stilendes sich nachweisen läßt; 2. wenn genetische Beziehungen zwischen beiden Arten bestehen sollen, so braucht zwar nicht die tatsächliche aktuelle Verbindung zwischen den beiden Arten in Zeit und Raum, d. h. ihr aktuelles, genügend räumlich und zeitlich nahes Beisammensein, daß sie einander beeinflussen können, nachgewiesen werden — das ist eben der Vorsprung der kulturhistorischen Forschung, die ja die „Scheu vor Raum und Zeit“ überwindet —, aber die Verhältnisse dürfen doch nicht so liegen, daß eine Verbindung in Zeit und Raum niemals möglich gewesen wäre¹.

Während nun M. SCHMIDT erstaunlicherweise auch hier wieder den Vorteil der kulturhistorischen Forschung in weitestem Umfang verwendet, entzieht er sich der ausgleichenden Verpflichtung, welche sie dabei auferlegt, völlig, und so ist denn nicht zu wundern, daß er in der Zusammenstellung der beiden Klassen Dinge miteinander in Verbindung bringt, für die eine solche in Raum und Zeit ausgeschlossen ist. Denn bei Klasse I kommen Flachkeulen schon in den ältesten Kulturkreisen vor; es fehlen aber in den gleichen Kulturkreisen vollständig die in Klasse II angeführten Ruder, Suppenspatel, Weberschwert. Blicke also nur das Grabholz, aus dem die Flachkeulen entstanden sein sollten. Hier wäre wohl die Möglichkeit einer Verbindung in Zeit und Raum nicht ausgeschlossen. Aber zweifellos ist das Bedürfnis für eine Waffenkeule gerade so alt und ursprünglich, wie das für das Grabholz. Es stellt sich nämlich heraus, daß beide in der Urkultur notwendig waren und gebraucht wurden bei der dort durchgeführten wirtschaftlichen Arbeitsteilung der beiden Geschlechter: die Waffenkeule dient dem Mann auf der Jagd zur Beschaffung der Fleischnahrung, das Grabholz dient der Frau beim Sammeln der Pflanzennahrung. Unter diesen Umständen bleibt nur noch die Zurückführung beider Geräte auf ein indifferentes Allerweltsgerät, zugleich Keulen- und zugleich Grabstock, diskutierbar. Völlig unmöglich stellt sich die Zurückführung der Rundkeulen in Ib auf die Stampferkeule und die Bastklopferkeule in IIb dar; denn die ersteren sind in den ältesten Kulturkreisen schon weit verbreitet, die letzteren dagegen treten erst in späteren Kulturen auf.

Ein ganz krasses Wagnis dieser Art bringt M. SCHMIDT zustande, wenn er zum Schluß auch noch kurz auf Beziehungen einer anderen Art von Geräten hinweist, nämlich „auf die verschiedenartige Verwendung des Bogens . . ., der einmal als ein in die Ferne wirkendes Gerät für Jagd und Krieg, zweitens als Instrument zum Auflockern der Rohbaumwolle, z. B. bei den Guató, und drittens als Musikbogen bei den Patagoniern Verwendung findet“ (B. 37). Auch

¹ GRAEBNER, „Methode“, S. 119 ff., 156 ff.

hier wird also M. SCHMIDT, getreu dem allgemein aufgestellten Grundsatz, das Kriegs- und Jagdgerät auf das Produktivgerät „zurückzuführen“, das letztere als das ältere erklären. Nun ist es freilich nicht ausgeschlossen, daß gewisse jüngere (und vielfach schon in Verfall geratene) Formen des Kriegs- und Jagdbogens mit dem Baumwollschlag-Bogen in Verbindung gebracht worden seien, und ich selbst habe einen diesbezüglichen Hinweis auf die Bezeichnung *panah* für den austronesischen Bogen gemacht, die als typisches, durch Infigierung von *(a)n* gebildetes Instrumentalwort von austroasiatisch *pah* „mit dem Bogen Baumwolle schlagen“ abzuleiten ist¹. Aber erstens ist selbst diese Benennungsweise noch kein Beweis für die wirkliche Entstehung des Waffenbogens aus dem Arbeitsbogen selbst auch nur in diesem Fall, und völlig ausgeschlossen ist es natürlich, die Gesamtheit der Jagd- und Kriegsbogen, die in Südamerika wie überhaupt auf der Welt in ihren ältesten Formen bis in die ersten Kulturkreise zurückgehen, auf den Baumwollbogen „zurückzuführen“, über dessen späteres Entstehen man ja kein Wort zu verlieren braucht, da niemand es bezweifelt.

So bedaure ich diese zweite Arbeit M. SCHMIDT's schon als in ihrem Grundgedanken verfehlt bezeichnen zu müssen. Der kulturhistorischen Methode und dem Kulturkreisgedanken hat sie natürlich noch weniger anhaben können als die erstere, die in wichtigen Teilen von hervorragendem bleibendem Wert ist².



¹ W. SCHMIDT, „Die Mon Khmer-Völker“, Braunschweig 1906, S. 139.

² Es sollte mir eine Genugtuung sein, ich empfinde es aber fast als eine Enttäuschung, daß ein so hervorragender Amerikanist wie M. SCHMIDT von den mehreren Tausenden von Quellenbelegen, die ich in meiner Arbeit „Kulturkreise und Kulturschichten in Südamerika“ bringe, kaum zu einem halben Dutzend derselben eine Bemängelung vorbringt; ich hatte mir mehr Belehrung erwartet. Dagegen kann ich es nicht unerwidert lassen, wenn er, nachdem er andere, weniger bedeutende Sprachenkarten von Südamerika mit Lobsprüchen bedenkt oder sie ungetadelt läßt, die meiner Arbeit beigelegte, auch technisch ganz vorzüglich ausgeführte Sprachenkarte mit den Worten abtut: „Als ungenau muß die Sprachenkarte P. SCHMIDT's bezeichnet werden“ (A. 11, Anm. 27). Als ungenau muß ich die Angabe „die Sprachenkarte P. SCHMIDT's“ bezeichnen. Ich habe in meiner Arbeit (a. a. O., S. 1019) ausdrücklich hervorgehoben, daß sie nach den Angaben von F. HESTERMANN angefertigt ist. Dieser trägt also die wissenschaftliche Verantwortung; ihm gebührt aber auch die Anerkennung für sie, und deshalb trete ich auch für sie ein. Daß unter den rund dreihundert Stammesnamen zwei nicht der richtigen Sprachgruppe zugewiesen sind, kann nicht das hohe Verdienst beeinträchtigen, im übrigen den Gesamtstand der südamerikanischen linguistischen Forschung vortrefflich zusammengefaßt und, mit der Einzeichnung der Kulturkreise verbunden, in einer übersichtlichen Weise dargestellt zu haben, für die jeder Amerikanist ihm dankbar sein muß.

Miscellanea.

Europa und Allgemeines.

J. LOEWENTHAL berichtet (Zeitschr. f. Ethnol. L [1918], 198—203) von Strickfeuersäge und Feuerpflug aus Schweden. Die Strickfeuersäge entspricht der malayischen Rotang-Feuersäge auf das genaueste. Der Feuerpflug ist dem polynesischen Feuerpflug ziemlich gleich. Die Frage nach weiteren malayo-polynesischen Entsprechungen in Skandinavien beantwortet LOEWENTHAL mit dem Hinweis auf die auch von dort bezeugten Pfahlbauten und Vorrathshäuser (Kornspeicher). Durch Heranziehung des übrigen germanischen Materials gewinnt er weitere Vergleichspunkte (Heuberg, Poncho). „Der Verdacht liegt nahe, daß auch hier die Germanen von dem Volk der europäischen Pfahlbauer borgten, die ihrerseits wiederum zu Asien und zu den Malayen und Polynesiern in unmittelbarer Beziehung standen“. — Entgegen FORESTIER und E. HAHN meint LOEWENTHAL (l. c. 204—209), daß der Wagen doch wohl aus einer Kombination der Walze mit der Schleife entstanden sei. Um dieses zu zeigen, geht LOEWENTHAL von der Fuhr- und Ackerwalze aus, wie sie heute noch in Flandern und im Hennegau verbreitet sind.

A. KRÄMER verbreitet sich über die Vorteile von biologischen Aufstellungen im Völkerkundemuseum und teilt näheres mit über die Einrichtung derselben (Korr.-Bl. D. Ges. f. Anthr., Ethnol. u. Urg. L [1919], 7—10). Verfasser versteht unter biologischen Darstellungen in verkleinertem Maßstabe, etwa in der Größe 1:10, modellierte Ausschnitte aus dem Kultur- und Wirtschaftsleben der Naturvölker. Von biologischen Darstellungen wird gesprochen in Anlehnung an die bekannten tierbiologischen Darstellungen in den Naturkundemuseen. Angesichts der Schwierigkeiten und Bedenken, die lebensgroßen Gruppen gegenüberstehen, wählte Verfasser bei der Neuaufstellung (1911) der reichen Bestände des Lindenmuseums in Stuttgart das Modellverfahren; so besitzt das Stuttgarter Museum

Europe et Généralités.

J. LOEWENTHAL rapporte l'existence de la corde-scie à feu et de la charrue à feu en Suède (Zeitschr. f. Ethnol. L [1918] 198—203). La corde-scie à feu correspond exactement à la scie à feu en rotin employée par les Malais. La charrue à feu est assez semblable à la charrue à feu des Polynésiens. Quant à la question s'il existe d'autres rapports entre les Malais, les Polynésiens et la Scandinavie, LOEWENTHAL y répond en indiquant les habitations lacustres et les magasins (greniers d'abondance), dont l'existence a été constatée là aussi. Il trouve d'autres points de comparaison (meules de foin, poncho) en faisant entrer dans ses recherches les matériaux fournis par la race germanique en général. «Le soupçon s'impose que dans ce cas aussi les Germains ont fait des emprunts aux habitants des cités lacustres, qui, eux, se trouvaient en rapport direct avec l'Asie, avec les Malais et les Polynésiens.» — A l'encontre de FORESTIER et de E. HAHN, LOEWENTHAL pense (l. c. 204—209), que la voiture, le chariot, a évolué de la combinaison du cylindre avec le traîneau. Pour le prouver il procède du rouleau pour transport et de celui qui est employé aux champs, tels qu'on les trouve encore en Hainaut et en Flandre.

A. KRÄMER s'étend sur les avantages qui résulteraient, si l'on plaçait des scènes biologiques dans les musées ethnographiques, et il communique quelques détails sur la manière de procéder (Korr.-Bl. D. Ges. f. Anthr., Ethn. u. Urg. L [1919], 7—10). L'auteur comprend par représentations biologiques à l'échelle réduite d'environ 1:10, des scènes modelées de la vie culturelle et économique des peuples primitifs. Il parle de représentations biologiques par analogie avec les représentations biologiques animales bien connues dans nos musées d'histoire naturelle. Vis-à-vis des difficultés et des obstacles qui s'opposent à des groupements en grandeur naturelle, l'auteur a choisi le procédé par modèles, pour le nouvel arrangement des riches trésors du Lindenmuseum à Stuttgart.

u. a. die Darstellung eines Festes auf Samoa. KRÄMER ist der Ansicht, daß diese biologischen Darstellungen sich gut bewährten und daß sie infolgedessen noch eine Zukunft haben. Die Forschungsreisenden werden erinnert, nicht zu versäumen, genaue Aufnahmen für solche biologische Darstellungen in den einzelnen Volksgebieten zu machen.

C'est ainsi que ce musée possède entre autres choses la représentation d'une fête à l'île de Samoa. KRÄMER est d'avis que ces représentations biologiques ont fait leurs preuves et que, par conséquent, elles promettent pour l'avenir. Il rappelle aux explorateurs de ne pas négliger de prendre dans les différentes régions, des instantanés pouvant servir pour de telles représentations biologiques.

In einem Aufsatz „Urgeschichte als Lehrfach“ (Wiener Prähist. Zeitschr. VI [1919], 6—13) erhebt und begründet O. MENGHIN die Forderung, daß die Urgeschichte als Unterrichtsfach in die Mittelschulen eingeführt werde. MENGHIN's Forderung erstreckt sich auch auf die Anthropologie (Ethnologie). Das siebente Jahr des Gymnasiums hält er für das geeignetste, die Schüler mit dem grundlegenden Wissen auf diesen Gebieten vertraut zu machen. MENGHIN wünscht keine weitere Belastung des Stundenplanes, sondern meint, daß die entsprechenden Stunden der Mathematik ohne Schaden genommen werden könnten.

Dans un article «Préhistoire comme branche d'enseignement» (Wiener Prähist. Zeitschr. VI [1919], 6—13), O. MENGHIN demande, que l'histoire des temps primitifs soit introduite dans les écoles secondaires et il donne des raisons à l'appui. La réclamation de MENGHIN s'étend aussi à l'anthropologie (l'ethnologie). La 7^e année du lycée lui semble la plus propre à familiariser les élèves avec les principes de ces matières. MENGHIN ne prétend point surcharger encore le plan d'étude; il pense que les heures nécessaires à cette étude pourraient être soustraites aux mathématiques sans détriment.

Über neue anthropologische Fragestellungen verbreitet sich R. PÖCH (Mitt. Geogr. Ges. Wien, LXII [1919], 193—210). Besonders die Ergebnisse der experimentellen Vererbungswissenschaft (MENDEL) drängen in der Anthropologie zu ganz neuen Fragestellungen, sie haben die Anthropologen Vorsicht gelehrt und gezwungen, auf mancherlei zu verzichten. Aber „dafür drückt sie uns neue und sehr brauchbare Werkzeuge zum Ausbau der Rassenlehre und der Rassenzusammenhänge des Menschen in die Hand.“ Auch die methodisch sich neu orientierende (die historische) Ethnologie wie auch die Sprachwissenschaft geben der Anthropologie neue Richtlinien. Schließlich versucht PÖCH die Begriffe Rasse und Volk in neuen Leitsätzen näher zu umgrenzen, um damit der weiteren Forschung zu dienen.

K. PÖCH s'occupe de nouvelles méthodes d'enquête pour l'anthropologie (Mitt. Geogr. Ges. Wien, LXII [1919], 193—210). Les résultats de la science expérimentale de l'hérédité (MENDEL) surtout, forcent l'anthropologie à de nouveaux procédés dans ses enquêtes; ils ont enseigné la prudence à l'anthropologue et l'ont forcé à renoncer à certaines choses. Mais, par contre, cette science nous met en main des instruments nouveaux et fort utilisables pour le développement de la science des races et des rapports mutuels des races humaines. L'ethnologie (historique) nouvellement orientée par rapport à ses méthodes, de même que la linguistique donnent à l'anthropologie de nouvelles directives. Enfin PÖCH essaie de délimiter les termes race et peuple au moyen de nouvelles définitions, pour servir à des recherches plus étendues.

Asien.

ED. ERKES hat das geographische Buch des Huai-nan-tze (gest. 122 v. Ch.) neu übersetzt und erklärt. Darin finden sich neben phantastischen Angaben auch manche auf guter Beobachtung beruhende Notizen. Das Buch kennt Gegenden, in denen am Mittag kein Schatten sichtbar ist, andere, in denen die Sonne nördlich steht; es beschreibt die Lage benachbarter Barbarenländer und die einheimischen Provinzen, den Ursprung der Flüsse usw. — Das Gradnetz der Karten wird vom Verfasser nach den Ketten- und Schußfäden

Asie.

ED. ERKES a traduit et commenté le livre de géographie de Huai-nan-tze (mort 122 av. J.-C.). A côté de détails fantastiques, il y a certaines remarques qui dénotent un esprit d'observation exact. Le livre rapporte qu'il y a des contrées où aucune ombre n'est projetée à midi, d'autres où le soleil paraît dans le ciel septentrional; il décrit la situation géographique des pays barbares limitrophes et des provinces indigènes, la source des fleuves etc. — La graduation des cartes géographiques est dénommée par l'auteur d'après

der Gewebe benannt. Die Entfernung von Pol zu Pol ist zu 233500 Meilen und 75 Schritte angegeben. Wenn man unter der Meile das *Kio* zu 107·4 *m* verstehen dürfte, so wäre die angegebene Entfernung nicht so stark fehlerhaft; dasselbe gilt von der ost-westlichen und süd-nördlichen Ausdehnung des chinesischen Reiches. (Ostas. Zeitschr. V [1916/17], 27—80.)

J. VINSON untersucht das zerebrale, oder genauer das linguale, oder noch besser das dento-linguale $r=r$ im Dravidischen. Das Ergebnis seiner Studie ist: r ist organisch und wesentlich im Alphabet des ursprünglichen Gemeindravidischen zu Hause. (Journal Asiat., Onzième Série, XIII [1919], 111—123.)

Afrika.

Von Angehörigen einer 1911 in Berlin weilenden Sudangruppe konnte B. STRUCK die Ybaya-Sprache, ein Idiom, das südlich von Dar-For im sogenannten Dar-Fertit heimisch ist, näher kennen lernen. „Ein freundlicher Zufall wollte es, daß damit eine bisher völlig unbekannte Sprache vorlag und sich, wie sich bald herausstellte, zugleich dernigritoide (typisch sudanische, im Gegensatz zum bantoiden) Zweig der „Zwischenzone“ zum erstenmal der phonetischen Beobachtung darbot.“ Die ethnographischen und anthropologischen Verhältnisse der Ybaya sind noch nicht in wünschenswerter Weise erforscht. Nach STRUCK zeigen Sprache, Körperbeschaffenheit und Geschichte, daß die Ybaya keine Kredj sind. Die Ybaya zeigen mittlere Körpergröße und eine deutliche Neigung zur Brachycephalie. Im Gegensatz zu den kupferroten Kredj sind die Ybaya mehr dunkelbraun und schwarz. (Mitt. Sem. Oriental. Spr. Berlin, XXI, Abt. III, Afrikan. Stud. 1918, S. 53—100.)

Amerika.

G. DE CRÉQUI-MONTFORT und P. RIVET stellen ihre Studien über das *Itonama* zusammen. Diese interessante bolivische Sprache verwendet für die zweite Person des Singular vom Personal- und Possessivpronomen je ein Präfix für das Maskulinum und für das Femininum. Eine sehr große Zahl von Tiernamen beginnen mit der Silbe *hua* oder *gua*. Die verschiedenen Teile des Körpers endigen auf *no*, *nu*, *na*, *ni* oder auf *n*. Eine grammatikale Eigenheit der Sprache besteht darin, daß beim Ausdruck der Absicht, etwas zu tun, die beiden Verben im Tempus und in der Person übereinstimmen. Z. B. für: Du willst nicht hören,

les fils de la trame et de la chaîne d'un tissu. La distance d'un pôle à l'autre est évalué à 233500 milles et 75 pieds. Si le mille représentait le *Kio* chinois à 107·4 *m*, la distance alléguée ne serait pas trop inexacte. Il en est de même de l'étendue est-ouest et nord-sud de l'empire chinois. (Ostas. Zeitschr. V [1916/17], 27—80.)

J. VINSON étudie le r cérébral, ou plutôt lingual, ou mieux encore, dento-lingual, dans la langue dravidique. Le résultat de son étude est: le r est originairement, organiquement et nécessairement une partie de l'alphabet du Dravidique vulgaire. (Journal Asiat., Onzième Série, XIII [1919], 111—123.)

Afrique.

B. STRUCK apprit à connaître plus à fond la langue Ybaya, par les membres d'un groupe de Soudanais, qui séjournèrent à Berlin en 1911. C'est un idiome parlé au sud du Dar-For dans le Dar-Fertit. «Un heureux hasard voulait qu'il se soit agi d'une langue jusqu'ici absolument inconnue, et qu'en même temps, comme il se montra bientôt, la branche nigritoïde (type soudanais, par opposition au type bantoïde) de la »zone intermédiaire« s'offrit pour la première fois à l'observation phonétique.» Les conditions ethnographiques et anthropologiques des Ybaya n'ont pas encore été approfondies d'une manière satisfaisante. D'après STRUCK la langue, la conformation du corps et l'histoire démontrent que les Ybaya ne sont pas des Kredj. Les Ybaya sont de grandeur moyenne et montrent une tendance prononcée à la brachycéphalie. Ils sont plutôt d'un brun foncé ou noirs, tandis que les Kredj sont d'un rouge cuivré. (Mitt. Sem. Oriental. Spr. Berlin, XXI, Abt. III, Afrikan. Stud. 1918, S. 53—100.)

Amérique.

G. DE CRÉQUI-MONTFORT et P. RIVET ont étudié la langue *Itonama* en Bolivie. Cette langue bien intéressante emploie pour la deuxième personne du singulier des pronoms personnels et possessifs deux classes de préfixes, l'une réservée aux hommes, l'autre aux femmes. Un très grand nombre de noms d'animaux commencent par la syllabe *hua* ou *gua*. Les mots désignant des parties du corps finissent par *no*, *nu*, *na*, *ni* ou *n*. Quand, dans cette langue, on veut dire: désirer ou vouloir faire telle chose, on accorde généralement les deux verbes au même temps et à la même personne. Pour «tu ne veux

„nicht du willst du hörst“. „Diese Sprache ist in seiner Grammatik von allen Sprachen der Umgebung verschieden . . . Das *Itonama* kann keiner bekannten Sprachgruppe angegliedert werden, man muß es vielmehr vorläufig als eine unabhängige linguistische Familie bezeichnen.“ (Mém. de la S. d. linguistique de Paris XIX [1916], Heft 6.)

Eine umfangreiche Abhandlung über Stammesorganisation und Häuptlingstum der Wakashstämme schenkt uns L. ADAM (Zeitschr. f. vgl. Rechtswiss. XXXV [1918], 105—430). Die Wakashstämme (Kwakiutl und Nutka) gehören zu den Küstenstämmen Nordamerikas. Sie haben im Norden die Tsimshian (dann die Haida und Tlinkit) und im Süden die Selisch zu Nachbarn. ADAM stützt sich bei seinen Untersuchungen vorzugsweise auf die Materialien, welche BOAS zur Kulturgeschichte dieser Völker beigebracht hat. Zuerst nimmt er die Kwakiutl vor, untersucht sie in bezug auf ihre Stammesorganisation, Geheimbünde und Häuptlingstum. Ganz ähnlich hält er es hinsichtlich der Nutka. Im dritten und letzten Abschnitt erörtert ADAM dann grundlegende Fragen zur Stammesorganisation der Wakash- und der übrigen Stämme an der Nordwestküste Amerikas. Auch ADAM anerkennt bei den südlichen Kwakiutl das Vorherrschen des Vaterrechtes. Während aber BOAS hier ein ursprüngliches und ausschließliches Vaterrecht annimmt, glaubt ADAM mit FRAZER auch für diesen Fall an der Priorität des Mutterrechtes festhalten zu sollen; denn ein Übergang vom Vaterrecht zum Mutterrecht sei bisher nirgendwo (?) beobachtet worden.

In der Bibliothek des Pariser Arsens wurde eine von DUMONT DE MONTIGNY in Versen abgefaßte Beschreibung der ganzen Gründungszeit Luisianas, besonders der Stadt Neu-Orleans, gefunden. Darin sind manche bisher unbekannte Einzelheiten aus dem Leben der dortigen Indianer enthalten. MARC DE VILLIERS gibt einen Auszug aus dem Manuskript im Journ. d. l. Soc. d. Am. de Paris N. S. XI [1914], 35—56.

TH. KOCH-GRÜNBERG veröffentlicht seine Studien über die Ipurinasprache (Rio purus in Brasilien) und ergänzt sein Material aus allen bisher bekannt gewordenen Veröffentlichungen. Entgegen der Auffassung von P. EHRENREICH, der die Sprache als einen Aruakdialekt ansah, findet jetzt KOCH-GRÜNBERG, daß sie ein starkes Gemisch aus einem Aruakdialekt mit anderen Sprachen darstellt. (Journ. d. l. Soc. d. Am. de Paris N. S. XI [1914], 57—96.)

pas entendre» on dit «ne pas tu-veux tu-entends». «Par sa grammaire, cette langue diffère de toutes les langues environnantes . . . L'*Itonama* ne peut être rattaché à aucun groupe connu et il y a lieu de le considérer provisoirement comme formant une famille linguistique indépendante.» (Mém. de la S. d. linguistique de Paris XIX [1916], 6^e fasc.)

L. ADAM (Zeitschr. f. vgl. Rechtswiss. XXXV [1918], 105—430) nous offre un traité volumineux sur l'organisation et sur les chefs des tribus des Wakash. Les tribus des Wakash (Kwakiutl et Nutka) appartiennent aux peuplades du littoral de l'Amérique du nord occidentale. Ils ont pour voisins au nord les Tsimshian (puis les Haida et les Tlinkit) et au sud les Selish. ADAM s'appuie dans ses recherches surtout sur les matériaux que BOAS a fournis, pour l'histoire de la civilisation de ces peuplades. Il s'occupe d'abord des Kwakiutl; il les étudie par rapport à l'organisation de la tribu, de leurs sociétés secrètes, du pouvoir des chefs. Il procède d'une manière analogue par rapport aux Nutka. Dans la troisième et dernière partie, ADAM s'occupe des questions fondamentales pour l'organisation tribale des Wakash et des autres peuplades du littoral nord-ouest de l'Amérique. ADAM, lui aussi reconnaît chez les Kwakiutl du sud la prédominance du régime patriarcal. Mais tandis que BOAS suppose ici le droit paternel original et exclusif, ADAM croit devoir maintenir avec FRAZER dans ce cas aussi la priorité du matriarcat, car la transition du droit paternel au droit maternel n'aurait jusqu'ici pu être constatée nulle part (?).

On a découvert dans la Bibliothèque de l'Arsenal à Paris une description en vers de toute la colonisation de la Louisiane, surtout de la fondation de la Nouvelle-Orléans par DUMONT DE MONTIGNY. On y trouve des détails jusqu'ici inédits de la vie des Indiens de ces régions. MARC DE VILLIERS donne un extrait du manuscrit dans le Journ. d. l. Soc. d. Am. de Paris N. S. XI [1914], 35—56.

TH. KOCH-GRÜNBERG publie ses études sur la langue Ipurina (Rio purus au Brésil) et complète son sujet au moyen de toutes les publications connues jusqu'ici. Contrairement à l'idée de P. EHRENREICH qui considère cette langue comme un dialecte de l'Aruak, KOCH-GRÜNBERG trouve qu'elle offre un mélange d'un dialecte de l'Aruak avec d'autres langues. (Journ. d. l. Soc. d. Am. de Paris N. S. XI [1914], 57—96.)

E. GUILLEMIN-TARAYRE stellt die bisher gewonnenen Resultate über die Anlage des großen, zentralen Tempels in Mexiko zusammen. Mit Hilfe vieler Angaben der Eroberer und der ersten europäischen Bewohner der Stadt, sowie aus den noch vorhandenen Spuren und den Maßzahlen der im Jahre 1791 beseitigten letzten Ruinen läßt sich feststellen, daß die Seiten der rechteckigen Basis der Tempelpyramide $105.87 \times 87.76 \text{ m}$ betragen. Die Höhe war 83.65 m . — Die in Mexiko gebräuchliche Längeneinheit (Fuß) ist aus der Tradition nur näherungsweise bekannt. Sie läßt sich aber aus den Maßen des großen Tempels sowie mehrerer anderer hervorragender Gebäude des Landes mit ziemlicher Sicherheit feststellen, vorausgesetzt daß überall eine ganze Anzahl von Längeneinheiten verwendet wurde. Das Resultat dieser Untersuchung bringt uns eine Überraschung: die Länge des aztekischen Fußes ergab sich als Mittelwert aus zahlreichen Einzelmessungen zu 33.83 cm . Der Durchmesser des berühmten Kalendersteines Axayacatl's beträgt zehn solcher Fuß, nämlich 338 cm . „Der asiatische Ursprung dieses Maßes ist nicht zu bezweifeln, es ist der genaue Wert des ersten Händlerfußes in China, des Tsché (33.83 cm), der gleichzeitig angesetzt wird mit der Periode, in der das bis dahin streng abgeschlossene China seine Pforten für den auswärtigen Handel öffnete, wahrscheinlich nach den Eroberungen Alexanders und unter den ersten Ptolemäern.“ Der praktische Maßstab Mexikos war 6 aztekische Fuß lang, die Einheit des Längenmaßes für die Felder war 60 Fuß. Die Wage war in Mexiko unbekannt. (Journ. d. l. Soc. d. Am. de Paris N. S. XI [1914], 97—120.)

A. VAN GENNEP hebt die ethnologische Wichtigkeit der Bandweberei hervor; sie ist wahrscheinlich die älteste Art der Weberei und hat überall eine andere Technik als die gewöhnliche. Die sinnreichste Technik auf diesem Gebiet ist die Brettchenweberei. „Jede Entdeckung der Brettchenweberei an einem bestimmten Orte oder bei einer kleinen Bevölkerungsgruppe ist für die Ethnographie beweiskräftig und besitzt sehr große Wichtigkeit.“ „Wenn man die geographische Verteilung der Brettchenweberei verfolgt, so erkennt man, daß ihr Vorkommen in zwei bestimmten Gegenden Südamerikas sich nur durch zwei Hypothesen erklären läßt. Die Technik kann dort aus dem äußersten Osten eingeführt sein, . . . oder durch die Spanier, die sie ihrerseits von der spanisch-maurischen Zivilisation geerbt hätten.“ Von ähnlichem Werte ist die Kenntnis der Verbreitung von hölzernen

E. GUILLEMIN-TARAYRE résume les résultats des études faites sur le plan du grand temple central à Mexico. A l'aide des données fournies par les conquérants et les premiers colons européens de la ville, des traces encore existantes et des mesures prises sur les ruines déblayées en 1791, on peut constater que les côtés de la base rectangulaire du temple pyramidal mesuraient $105.87 \times 87.76 \text{ m}$. La hauteur était de 83.65 m . On ne connaît qu'approximativement par la tradition l'unité de longueur [pied] employée au Mexique. Cependant on peut la déduire avec une certitude suffisante des mesures du grand temple et de celles de plusieurs autres édifices remarquables du pays, supposé cependant qu'on ait employé partout un nombre entier d'unités de longueur. Le résultat de ces recherches nous offre une surprise. La longueur du pied aztèque résultant de nombreuses mensurations isolées, se trouve être de 33.83 cm . Le diamètre de la célèbre pierre-à calendrier d'Axayacatl est de dix de ces pieds, donc de 338 cm . «L'origine asiatique de cette mesure n'est pas douteuse; c'est la valeur exacte du premier pied commercial chinois, le Tché, contemporain de l'époque où la Chine, jusqu'alors strictement fermée, ouvrit ses portes au commerce extérieur, probablement après les conquêtes d'Alexandre et sous les premiers Ptolémées.» La mesure usuelle au Mexique était longue de 6 pieds aztèques; l'unité de la mesure de longueur pour l'arpentage était de 60 pieds. La balance était inconnue au Mexique. (Journ. d. l. Soc. d. Am. de Paris N. S. XI [1914], 97—120.)

A. VAN GENNEP relève l'importance ethnologique du tissage des rubans; il est probablement la forme la plus ancienne du tissage et s'est créé partout une technique différente de celle du tissage ordinaire. La technique la plus intéressante dans ce domaine est le tissage aux cartons. «Toute découverte en un endroit précis ou chez un petit groupement déterminé de l'usage régulier de la technique aux cartons présente une valeur de critérium ethnographique d'une importance supérieure et absolue.» «Si l'on considère la répartition géographique du tissage aux cartons, on voit que son existence dans deux régions déterminées de l'Amérique du Sud ne peut s'expliquer que par deux hypothèses: la technique a pu y être introduite de l'Extrême-Orient . . . ou bien elle y a été introduite par les Espagnols, qui eux-mêmes l'auraient héritée de la civilisation hispano-moresque.» La con-

Sicherheitsschlössern mit mehreren Riegeln, die sich z. B. in Zentral-Europa, in Afrika, in Asien außer China, Indo-China und Japan finden, aber auch in Bolivien. (Journ. d. l. Soc. d. Am. de Paris N. S. XI [1914], 121—133.)

H. KUNKE hat die Phonetik der Karaia-sprache (Goyaz, Brasilien) zum Gegenstand eingehender Studien gemacht. Sonderbarerweise hat in dieser Sprache, wie in den deutschen Idiomen, der *a*-Laut die Neigung, sich einerseits nach *e*, anderseits nach *o* zu verschieben. Die Konsonanten *f*, *l*, *r*, *s*, *j* fehlen ganz, als Guttural-laut kommt nur *k* vor. In der Frauensprache findet sich dieser Konsonant viel öfter als in der Männersprache. Letztere ist wahrscheinlich eine jüngere Form. Den Auslaut bilden in der Regel kurze Vokale mit dem Wortakzent. (Journ. d. l. Soc. d. Améric. d. Paris N. S. XI [1914], 139—181.)

Im Zentrum der amerikanistischen Forschung, der Société des Américanistes de Paris, wurde vom Präsidenten H. VIGNAUD über den gegenwärtigen Stand der Amerikanistik, über ihre Erfolge und Ziele berichtet. Unter anderem wurde konstatiert, daß gegenwärtig „keiner aus den jenseits der Atlantik gefundenen Schädeln durch formelle Merkmale an jene des Neandertal- oder des Cro-Magnon-Menschen erinnert... Dieses Resultat wird durch die Untersuchungen amerikanischer Anthropologen bestätigt. Zahlreiche Beobachtungen über diesen Gegenstand haben keinen Unterschied gezeigt zwischen den in den ältesten Schichten gefundenen Skeletten der Neuen Welt gegenüber denen aus der Gegenwart. Das berechtigt zu dem Schlusse, daß der Mensch mit den Merkmalen, die er heute besitzt, nach Amerika gekommen ist“. (Journ. d. l. Soc. d. Am. de Paris N. S. XI [1914], 1—20.)

Gleich E. SELER hat auch E. OROZCO die Fortdauer des heimlichen Fetischdienstes von seiten mancher Mexikaner beim Popocatepetl konstatieren können; einem der nächtlichen Feste wohnte er persönlich bei. (El Mexico antiguo I [1919], 67—70.)

Im «American Museum of Natural History» ist eine der wertvollsten mexikanischen Skulpturen ausgestellt; sie stammt aus Texcoco. Man hat sie bisher für das Bild eines gepanzerten Kriegers gehalten. Nun weist H. BEYER überzeugend nach, daß es sich um eine Statue des Gottes Xipe Totec handelt. Der vermeintliche Panzer ist die abgezogene Menschenhaut,

naissance des régions où s'est répandu l'usage des serrures de sûreté en bois à plusieurs chevilles à une valeur analogue. On les trouve p. ex. dans l'Europe centrale, en Afrique, en Asie, excepté en Chine dans l'Indo-Chine et au Japon, mais aussi en Bolivie. (Journ. d. l. Soc. d. Am. de Paris, N. S. XI [1914], 121—133.)

H. KUNKE a pris pour sujet d'études approfondies la phonétique de la langue Karaia (Goyaz, Brésil). C'est un fait à signaler assez singulier que dans cette langue, comme dans les idiomes allemands, le son de l'*a* a la tendance de se déplacer, soit du côté de l'*e*, soit de celui de l'*o*. Les consonnes *f*, *l*, *r*, *s*, *j*, font totalement défaut; le *k* est le seul son guttural en usage. Cette consonne paraît plus fréquemment dans le langage des femmes que dans celui des hommes. Ce dernier est probablement une forme d'origine plus récente. En général, le son final est formé par des voyelles brèves portant l'accent tonique. (Journ. d. l. Soc. d. Am. de Paris, N. S. XI [1914], 139—181.)

Dans la Société des Américanistes à Paris, centre des recherches sur l'Amérique, le président H. VIGNAUD a fait un rapport sur l'état actuel de l'Américanistique, sur ses résultats et ses visées. Entre autres choses il a constaté qu'actuellement «aucun des crânes découverts de l'autre côté de l'Atlantique ne rappelle, par ses caractères physiques, ceux de l'homme de Néandertal ou de Cro-Magnon. Cette observation, que confirment les recherches des anthropologistes américains, dont les nombreuses observations sur ce point n'ont révélé aucune différence entre les ossements humains trouvés jusqu'à présent dans les plus anciennes couches du nouveau monde et ceux des Indiens de nos jours, est de nature à autoriser la conclusion que l'homme américain est arrivé en Amérique avec les caractères ethniques qu'il possède actuellement». (Journ. d. l. Soc. d. Am. de Paris, N. S. XI [1914], 1—20.)

E. OROZCO a pu constater, à l'instar d'E. SELER, la persistance du culte fétichiste secret de la part de quelques Mexicains habitant près du Popocatepetl; il a assisté lui-même à une de leurs fêtes nocturnes. (El Mexico antiguo I [1919], 67—70.)

Une des sculptures mexicaines les plus précieuses est exposée dans le «American Museum of Natural History»; elle vient de Texcoco. On l'avait considérée jusqu'ici comme la représentation d'un guerrier cuirassé. Mais H. BEYER prouve à l'évidence qu'il s'agit d'une statue du dieu Xipe Totec. La soi-disant cuirasse est une peau humaine écorchée, représentée écaillée

die hier in symbolischer Absicht schuppig dargestellt ist. (El Mexico antiguo I [1919], 73—81.)

W. STAUB berichtet, daß in abgelegenen Wohnplätzen der Huasteca die Toten heute noch in den Wohnhütten beerdigt werden. In alten Gräbern findet man Teller, Schalen, Krüge mit Nahrungsmitteln, Idole und Schmuck. Die Werkzeuge der alten Huasteken bestanden aus Holz, Stein und vereinzelt aus Kupfer. In den tiefsten Kulturschichten wurden an drei Orten: im Tal von Mexiko, Panuco und La Tigra (bei Topila) Tonwaren gefunden, die alten mongolischen Mustern entsprechen sollen. Die Huasteken von heute führen ihre alten rituellen Tänze jetzt am Osterfeste auf. (El Mexico antiguo I [1919], 49—65.)

Ozeanien.

Unter dem Titel *Measa* veröffentlicht A. C. KRUUIT einen Beitrag zum 'Dynamismus der Bare'e sprechenden Toradja und einiger umwohnender Völker. (Bijdr. Taal-, Land- en Volkenk. Nederl.-Indië, deel 74, 1918, 233—260, deel 75, 1919, 36—133.) Wie N. ADRIANI in einer Nachschrift (l. c., deel 74, 261—262) auseinandersetzt, gibt der Ausdruck „unheilbringend“ sehr gut die Bedeutung von *measa* wieder. Im ganzen *measa*-Glauben tritt nach KRUUIT das präanimistische Element im Denken der Bewohner von Zentral-Celebes deutlich hervor. Verfasser behandelt zunächst, wie das Zerbrechen eines irdenen Topfes (*measa*) unheilbringend ist; dann den magischen Einfluß des menschlichen Körpers, speziell der verschiedenen Verrichtungen seiner Organe (Lachen, Sprechen, Niesen usw.) Alle diese Dinge sind im gewöhnlichen tagtäglichen Leben belang- und gefahrlos, unheildrohend werden sie erst in besonderen Umständen (Zeit der Menstruation, Schwangerschaft) oder in besonderen Zeitverhältnissen (Zeit der Aussaat, Ernte). KRUUIT bemerkt, daß er die eigentliche Anregung zur vorliegenden Untersuchung von F. D. E. VAN OSSENBRUGGEN's Artikel „Het primitieve Denken, zoals dit zich uit voornamelijk in pokkengebruiken op Java en elders“ (l. c., deel 71, 1915) empfangen habe.

Gegen Erklärungsversuche, die G. P. ROUFFAER verschiedenerorts zu einzelnen altjavanischen geographischen Namen gegeben hat, wendet sich S. VAN RONKEL (Bijdr. Taal-, Land- en Volkenk. Nederl.-Indië, deel 75, 1919, 1—7). RONKEL meint, je größer das Ansehen eines Autors, desto notwendiger sei es, auf die Fehler hinzuweisen, die

dans un but symbolique. (El Mexico antiguo I [1919], 73—81.)

W. STAUB rapporte, que dans les habitations écartées des Huastecas les morts sont actuellement encore enterrés dans les cases servant de demeures. Dans les anciennes sépultures on trouve des assiettes, des coupes, des cruches avec des comestibles, des idoles et des parures. Les outils des anciens Huastecas étaient en bois, en pierre, rarement en cuivre. Dans les couches de culture les plus profondes, on a trouvé à trois endroits: dans la vallée de Mexico, à Panuco et la Tigra (près de Topila), des poteries qu'on dit ressembler à d'anciens modèles mongols. Les Huastecas d'aujourd'hui exécutent actuellement leurs anciennes danses rituelles à la fête de Pâques. (El Mexico antiguo I [1919], 49—65.)

Océanie.

A. C. KRUUIT publie sous le titre de *Measa* une Etude sur le dynamisme des Poradja parlant le Bare'e et de quelques peuplades circonvoisines. (Bijdr. Taal-, Land- en Volkenk. Nederl.-Indië, deel 74, 1918, 233—260, deel 75, 1919, 36—133.) Comme N. ADRIANI l'expose dans une note finale, l'expression «fatal, funeste» rend très bien le terme *measa*. Dans toute la croyance *measa*, l'élément préanimiste ressort distinctement selon KRUUIT de la manière de penser des habitants de Célèbes centrale. L'auteur s'occupe d'abord de la question de savoir sous quel rapport le brisement d'un pot de terre est *measa*, de mauvais augure, funeste; puis de l'influence magique du corps humain, spécialement des diverses fonctions de ses organes (le rire, le parler, l'éternûment, etc.). Toutes ces choses sont sans importance et sans danger dans la vie ordinaire, quotidienne; elles ne sont menaçantes que dans des circonstances particulières (ménstruation, grossesse) ou à certaines époques (temps des semailles, de la récolte). KRUUIT fait observer qu'il a été inspiré à faire les recherches dont il nous propose le résultat, par l'article de F. D. E. VAN OSSENBRUGGEN «Het primitieve Denken, zoals dit zich uit voornamelijk in pokkengebruiken op Java en elders» (l. c., deel 71, 1915).

S. VAN RONKEL (Bijdr. Taal-, Land- en Volkenk. Nederl.-Indië, deel 75, 1919, 1—7) s'oppose aux explications essayées par J. P. ROUFFAER au sujet de certains noms géographiques vieux-javanais. RONKEL pense que plus l'autorité d'un écrivain est grande, plus il est nécessaire de faire remarquer les erreurs qui lui ont échappé. Entre

ihm unterlaufen. Unter anderem sucht nun RONKEL nachzuweisen, daß der Name der Insel Bangka nicht Schiffsinsel, eine Insel, die einem Schiffe gleicht, sondern eher Schifferinsel, d. i. eine der Schifffahrt günstige Insel, bedeute. Ferner glaubt er, daß *malili* nichts mit altjavanisch *malela* (Feinstahl, Nickelstahl) zu tun habe, sondern *malili* bedeute „schwankend, sich krümmend, schlängelnd“ und sei der Name für den Fluß, der aus dem Towoeti-Meer in den Bone-Golf fließt.

Die von Freunden und Schülern JOSEF KOHLER zum 70. Geburtstag dargebrachte Festgabe bringt aus der Feder von R. THURNWALD instruktive Ausführungen über politische Gebilde bei Naturvölkern (Zeitschr. f. Rechtswiss. XXXVII, 376—408). THURNWALD geht bei seinen Darlegungen in erster Linie von seinen eigenen Forschungen in verschiedenen Teilen Melanesiens aus. Er faßt die sozialpolitischen Bildungen der drei großen Völkergruppen (Papua, Melanesier und Polynesier) in der Südsee ins Auge und versucht eine Typisierung der bezüglichen Zustände. Die niedrigste Form der sozialpolitischen Bildung konstatiert THURNWALD bei den Papua. Er bezeichnet ihre politische Form als eine Gerontokratie oder besser als eine gerontokratische Demokratie. Fortgeschrittenere Formen, schon Ansätze einer Aristokratie, weisen nach THURNWALD die später eingewanderten Melanesier auf. Die höchste politische Form aber, eine Art aristokratischer Oligarchie, findet THURNWALD bei der dritten Schicht, bei den Stämmen Mikronesiens und Polynesiens.

autres choses RONKEL cherche à prouver que le nom de l'île de Bangka ne signifie pas *île-vaisseau*, c'est à dire *île* qui ressemble à un navire, mais *île* des navigateurs, c'est-à-dire *île* qui favorise la navigation. Puis il pense que *malili* n'a rien en commun avec le mot vieux-javanais *malela* (acier fin, acier nickelé), mais que *malili* signifie „oscillant, sinueux, serpentant“, et que c'est le nom du fleuve qui coule de la mer de Towoeti dans le golfe de Bone.

Dans la «Festschrift» que, à l'occasion du 70. anniversaire de naissance de JOSEPH KOHLER, ses amis et ses disciples lui ont offert, se trouve un article de la plume de R. THURNWALD avec des détails instructifs sur les formations politiques des peuples primitifs. (Zeitschr. f. Rechtswiss. XXXVII, 376—408.) THURNWALD procède en première ligne de ses propres recherches en diverses parties de la Mélanésie. Il envisage l'organisation sociale et politique des trois grands groupes de peuples dans l'Océan Pacifique (les Papouas, les Mélanésiens et les Polynésiens) et cherche à établir des types pour leur état respectif. THURNWALD constate la forme la plus imparfaite des institutions sociales et politiques chez les Papouas. Il caractérise leur forme de gouvernement comme une gerontocratie, ou plutôt comme une gerontocratie démocratique. Les Mélanésiens, immigrés plus tard, présentent selon THURNWALD des formes plus avancées, des rudiments d'une aristocratie même. THURNWALD constate l'existence de la forme politique la plus parfaite, une espèce d'oligarchie aristocratique, dans la troisième couche culturelle, celle qui embrasse les tribus de la Micronésie et de la Polynésie.

Bibliographie.

Langer Fritz, Dr. *Intellektualmythologie*. Betrachtungen über das Wesen des Mythos und die mythologische Methode. XII + 269 SS. Groß-Oktav. Verlag von B. G. TEUBNER, Leipzig-Berlin 1917. Preis: Mk. 10.— geh., Mk. 12.— geb. und Teuerungszuschlag.

Ein wertvolles und tapferes Buch.

Tapfer, weil sein Verfasser, obwohl fast allein der ganzen großen Schar der übrigen Mythologen gegenüberstehend, doch mit kraftvoller Entschiedenheit gegen deren Aufstellungen angeht und dazu mit frischer Offenheit Meinungen verteidigt, die von diesen bisher vielfach selbst mit ausgesuchter Geringschätzung behandelt worden waren.

So wirft er gleich zu Beginn den Fehdehandschuh hin, indem er, nachdem er im Anschluß an die Mythologen der romantischen Zeit den symbolischen Charakter des Mythos dargelegt, folgende Thesen aufstellt, die allerdings zumeist den modernen Mythologen als ganz „unerhört“ vorkommen werden:

1. Im Mythus steckt alte Geisteskultur.
2. Romantisch, fremdartig oder phantastisch sind im Mythus eigentlich nur die Formen der Anschauung; der geistige Gehalt ist dagegen oft höchst einfach und natürlich und hat wie unsere eigenen geistigen Anschauungen eine reale vernünftige Wirklichkeit zur Voraussetzung.
3. Die Hauptaufgabe der Mythologie besteht in einer modernen lebendigen Fassung der mythischen Formen, ohne daß dabei moderne Anschauungen künstlich oder gewaltsam der Vorzeit aufgepfropft werden. Inwieweit bei dieser Ansicht ein solcher Fehler sich vermeiden läßt, das kann freilich nur die Einzeluntersuchung lehren.
4. Unsere althergebrachten sprachlichen Bilder sind Erzeugnisse älterer mythischer Anschauungen und daher als eine Quelle der Erkenntnis für die Erforschung der Mythen heranzuziehen.
5. Der Unterschied zwischen den Vorstellungen unserer Bildersprache und denen des Mythus besteht darin, daß jene rein geistig und unwirklich für uns sind, diese den Alten hingegen mit dem Leben selbst durch Sitte, Brauch, örtliche und zeitliche Gebundenheit eng verknüpft sind und als Wahrheit geglaubt werden.
6. Der Mythus und unsere pragmatische Geschichtschreibung sind zwar stark verschieden, die mythische Denkrichtung ist aber darum keineswegs ungeschichtlich, sondern im Sinne einer, wenn auch oft sehr bescheidenen Lebensphilosophie und damit zugleich als religiös- und geschichtsphilosophisch zu verstehen (S. 15)."

Seine Gegner teilt LANGER in zwei Heerscharen, die objektivierende und die subjektivierende Richtung.

Die objektivierende Richtung (S. 25 ff.) geht darauf aus und begnügt sich so ziemlich damit, irgendwelche bestimmte Objekte der äußeren Erscheinungswelt als den mythischen Vorstellungen zugrundeliegend zu bezeichnen. Zu ihr gehört die naturmythologische Schule, welche als solche Objekte Gegenstände und Vorgänge der Natur betrachtet, und die animistische, welche dieselben im Seelenleben der Menschen sucht; zu diesen Objekten müßten noch hinzukommen als dritte Klasse, wie der Verfasser hervorhebt, die Kulturgegenstände, die der Mensch selbst sich schafft. Gegen diese objektivierende Richtung wendet der Verfasser ein, daß sie über das Wesen des Mythus nichts aussage, da sie sich nicht ausspreche über das subjektive innere Verhalten des (früheren) Menschen zu seinen mythischen Schöpfungen, über den eigentlichen „Sinn“, den er mit ihnen verknüpfte. Er wirft ihr ferner ihre Neigung zum „Unitarismus“ vor, zur einseitigen Tendenz, die unübersehbare Vielheit der mythologischen Produkte auf gewisse hervorragende Objekte, Sonne, Mond, Seele u. a. zurückzuführen. Er übersieht dabei nicht, daß die genaue Kenntnis der mythologischen Objekte notwendig und deren Herausarbeitung verdienstlich ist.

Die subjektivierende Richtung (S. 41 ff.) betont den subjektiven Charakter der Mythen, als deren Ursache sie das Subjekt mit seinem Fühlen, Wollen und Denken hinstellt. LANGER wendet sich besonders gegen die W. WUNDT'sche Affekthypothese, nach welcher nicht die Vorstellungen an sich, sondern die sie begleitenden Affekte der Furcht, der Hoffnung, des Wunsches, der Liebe, des Hasses und die ihnen entströmenden Ausdrucksbewegungen die eigentlichen Quellen der Mythen seien; „nicht das intellektuelle Interesse, sondern der Trieb, dem Affekt Befriedigung zu verschaffen, bestimme im Geiste des Primitiven... die Verknüpfung der Erscheinungen“. Hier habe nicht die logische, sondern die psychologische Kausalität ihr Tätigkeitsgebiet, ... „gefühlsschwangerer Dämmerungszustand“ niedrigen Denkens, über das der Primitive nicht hinauskomme. D. h. es gebe auch Mythen aus der Kultur- und Geschichtsperiode der Völker, bei denen dann das logische Denken einsetze; aber die vor dieser Periode liegende sogenannte niedere Mythologie falle restlos in das Gebiet des psychologischen, rein assoziativen Denkens, und dieses bilde allein den genügenden Untergrund der Erklärung für die logischen und sonstigen Unbegreiflichkeiten, die der Mythus mit sich führe.

Mit gutem Geschick weist LANGER demgegenüber darauf hin, wie diese Bevorzugung des blinden Affektes, des intellektentblösten Gefühls in engem Zusammenhange stehe mit der Tatsache, daß man in protestantischen Kreisen infolge der inneren Entwertung der Glaubenslehren sich auf die „friedlichen“ Regionen des Gemüts zurückgezogen habe. „Aber das ist eben nur ein Notbehelf, nicht der Weg, um wirklich zu helfen. Kein noch so warmes religiöses Empfinden und keine noch so tiefer religiöse Gemütsanlage können die Leere des Kopfes wett-

machen . . . Nicht der Affekt an sich, sondern die Vorstellungen, die der Affekt begleitet, sind die Wurzel des mythischen Denkens und Handelns, nicht das Gemüt mit seinem religiösen Bedürfnis oder das fromme Gefühl des Individuums, sondern die bestimmten religiösen Anschauungen, Gebote und Lehren, die dem religiösen Leben seinen Inhalt, dem gläubigen Gemüte seinen festen Halt geben, machen das Wesen einer Religion aus (S. 53).^{*} Wenn er dann ferner zeigt, daß die Affekthypothese mit einer Auffassung vom Geisteszustande des primitiven Menschen arbeitet, die in den Tatsachen keine Bestätigung findet, so berührt er sich mit dem, was ich schon früher gegen WUNDT und VIERKANDT¹ und anderswo gegen Vertreter der Zaubentheorie² ausgeführt, so daß ich mich freue, in ihm einen der wenigen Kampfgenossen gegen eine bisher übermächtige Gegnerschaft begrüßen zu können.

Seine Kritik der subjektivierenden Richtung beschließt LANGER mit der Feststellung, daß der Mythologe zwar „in dem subjektiven Bewußtseinsinhalt des mythenbildenden Geistes die einzig mögliche Unterlage für eine wissenschaftliche Behandlung des Mythos zu sehen habe, er werde aber auf den real geistigen Kern dieses Inhaltes den Nachdruck legen und den Menschen der Vorzeit als ein in Begriffen denkendes vernunftbegabtes Wesen anerkennen“ (S. 64).

Die so orientierte Art der Forschung, die LANGER vertritt, bezeichnet er mit dem Namen *Intellektualmythologie*. Sie erblickt in dem Intellekt des Menschen, seinen religiösen Begriffen, Ideen und Idealen das Wesen des Mythos und den Gegenstand der mythologischen Forschung (S. 64 ff.). An die Stelle der affektdurchtränkten dumpfen unklaren Vorstellung setzt sie den hellen Begriff des logisch-vollmenschlichen Denkens. Allerdings nicht den starren, festen Begriff der Wissenschaft, sondern den im Fluß des wirklichen Lebens stehenden, dem beständigen Wandel unterworfenen Begriff, über den LANGER nun eine Reihe wertvoller Untersuchungen anstellt, in denen er zeigt, wie er dem kulturellen Wandel, dem intellektuellen oder Bedeutungswandel und dem metaphorisch-empirischen Wandel unterworfen ist. Er stellt dann die wichtige Tatsache fest, daß in diesem Wandel bei der Begriffsübertragung nicht der gesamte Vorstellungsinhalt, sondern nur irgendein Zug an diesem Inhalt dem Geiste gegenwärtig und ausschlaggebend ist, der aus diesem oder jenem Grunde ihm subjektiv besonders bedeutungsvoll, „wesentlich“ erscheint; LANGER nennt ihn die *subjektive Dominante*. Sie macht den „Sinn“ des Objektes aus und der hierauf sich aufbauende Begriff ist der *Sinnbegriff*. Er bietet den für die Geistesentwicklung und gerade auch für die Mythologie wie für die Wortbildung ungeheuren Vorteil dar, daß er nur ein oder wenige Merkmale umfaßt, die nun aber auch an anderen Objekten sich finden, so daß deshalb dieser Sinnbegriff und das ihm entsprechende Wort auch auf sie übertragen werden kann. Wenn er in ähnlicher Weise auch für die Entstehung der primären Worte und Urbegriffe auf solche Sinnbegriffe zurückkommt (S. 104 ff.), so freue ich mich, auch hier mit ihm zusammenzutreffen, da ich Gleiches schon früher vorgetragen habe³.

Mein starker Dissens beginnt aber alsbald dort, wo LANGER nun daran geht, sich das erste Zeitalter dieser allgemeinen Anwendung der Sinnbegriffe auszumalen. Obwohl er abweist, daß der Affekt den Ursprung der Mythen gebildet habe, so läßt er ihn doch gelten „als die treibende Kraft, die das Räderwerk der Kultur in Gang setzt“, da nur „unter psychischem Hochdruck“ die ersten Sinnbegriffe entstanden seien. So nehme er Name und Züge der Objekte an, indem er in die Ideale hineinzuwachsen strebe, die er im Sinnbegriff sich von jenen gebildet habe. So entstehe zuerst nicht ein Anthro-, sondern ein Theriomorphismus, „wie er im Totemismus klar zutage liegt“ (S. 112). Und der Stand der Intellektualmythologie, der dem Menschen der Vorzeit Intuition und Reflexion und damit Begriffe, Urteile, Ideen und Ideale zubillige, „hindert uns nicht im geringsten, uns das Menschentum der ältesten Zeiten so realistisch, roh und grob sinnlich wie nur möglich vorzustellen“ (S. 113). Deshalb, auch wo der Verfasser von der Stammesgottheit spricht, „so soll das weder eine Mehrheit von Gottheiten ausschließen noch den niedersten Kulturstufen den Glauben an persönliche Götter zubilligen“ (S. 133, Anm. 2).

¹ W. SCHMIDT, Die moderne Ethnologie, „Anthropos“ I (1906), S. 616 ff., 636 ff.

² Id., Ursprung der Gottesidee, Münster i. W. 1910, gegen KING S. 420 ff., 425 ff., MARETT S. 431 ff., PREUSS S. 443 ff., 446 ff., VIERKANDT S. 466 ff., S. H. HARTLAND S. 473 ff.

³ W. SCHMIDT, Die Uroffenbarung, in ESSER-MAUSBACH, Religion, Christentum, Kirche, Kempten-München, 1911, Bd. I, S. 488 ff., 565.

Weitergehend gelangt er zu einem „mythischen Monismus“, der die Einheit von Objekt [des Sinnbegriffes] und Gottheit fordert (S. 139 ff.). Das sei jene „älteste Stufe des Glaubens“, der sogenannte Fetischismus gewesen, als es noch keine überragenden Götter gab, sondern alle Denkobjekte göttlichen Geist in sich hatten. Die damals gewonnenen Sinnbegriffe seien wirksame Mächte gewesen, die dem, der in das Geheimnis ihres Wesens eingedrungen war, die Fähigkeit gaben, „sich durch die rechte Anwendung und Verknüpfung dieser Begriffe die Welt zu unterwerfen, kurz, zu zaubern“, was dann des Näheren breit ausgeführt wird (S. 154 ff.). Damals seien Sinnbegriff, Wort und Objekt eines gewesen, und diese Einheit befestigte sich in tausend Einzelheiten der Sitte und des täglichen Lebens; die Objekte verkörperten den Sinnbegriff, „stießen an die Persönlichkeit und zwangen den Menschen kraft des mit ihnen unlöslich verbundenen Sinnbegriffes zur religiösen Beachtung des Objektes und zum vorsichtigen Umgang mit ihm“ (S. 176).

Es kam aber die Zeit, wo diese Einheit, dieser Monismus zerfiel und der „mythische Dualismus“ entstand, der das „Profanmenschentum“ im Gefolge hatte. Es folgte der Verfall als Entgeistigung, als Schwinden des Verständnisses von dem Zusammenhang zwischen Sinnbegriff und Objekt und den aus ihnen hervorgegangenen Mythen, Sitten und Gebräuchen. Ding und Geist lösen sich voneinander, es entsteht eine „profane“ Welt. In der Religion lebe indes der Sinnbegriff noch weiter, gepflegt von den Priestern, aber doch nur mehr in einem künstlichen Leben, er wird zum Symbol, das sich immer mehr vergeistigt, wodurch die Kluft zwischen geistigem und materiellem Leben nur noch mehr erweitert wird. — — —

Diese ganzen Darlegungen leiden unter einem schweren Mangel, unter der ungenügenden Kenntnis des Verfassers von den allgemein-ethnologischen Tatsachen. Er sagt selbst in der Vorrede, daß seine Belege „im wesentlichen wenn nicht deutschem Volksglauben und germanischem Mythos, so der christlichen Glaubenswelt“ entstammen (S. IV), und auf diesen begrenzten Gebieten, besonders den beiden ersteren, zeigt er sich in der Tat völlig zu Hause. Von der allgemein-ethnologischen Literatur kennt er aber nur einige Sammelwerke und auch deren nur wenige und nicht durchaus maßgebende. Das ist natürlich viel zu wenig Material, um die Brücke zu schlagen von den germanischen Völkern, die doch sicherlich von der ältesten Urzeit schon sehr weit entfernt sind, bis zu dieser Urzeit hin. Ja, man sieht überhaupt nicht, daß der Verfasser, obwohl er in der Mythenentstehung nicht dem polygenistischen Elementargedanken, sondern mehr dem monogenistischen historischen Zusammenhang folgen will (S. 44 ff., 113 ff.), auch nur Anstalten dazu trifft, eine historische Altersfolge der Mythenschichtungen herzustellen. So ist es einigermaßen erklärlich, wenn er sich tatsächlich „nicht gehindert“ zu fühlen erklärt, sich den Urmenschen „so realistisch, roh und grob sinnlich wie nur möglich vorzustellen“ (S. 113). Natürlich, weil er die Hindernisse, die dieser Vorstellung im Wege stehen, nicht kennt. Er weiß es nicht, daß die ethnologisch bisher ältesten Völker, die Pygmäen und Pygmoiden, die Südostaustralier u. a. gar nicht „so realistisch, roh und grob sinnlich wie nur möglich“ sind,¹ und speziell, was unseren Gegenstand betrifft, daß bei ihnen keinerlei Fetischismus, kein Totemismus, kein mythologischer Monismus und fast kein Zauberglaube herrscht,² und daß es schon bei all diesen Stämmen eine profane Welt gibt, jedenfalls neben und zumeist schon vor den zauberischen Kausalitäten. Das sind nun einfache Tatsachen, welche peremptorisch hindern, daß die Darstellung, die LANGER auch von der Mythologie der Urstufe gibt, richtig sei. Man könnte es ihm nun selbst überlassen, sich damit zurechtzufinden und zu sehen, wie und wo er diese Darstellung ändere.

Aber es ist doch nicht ohne Interesse, etwas näher nachzuforschen, wie er von so guten und richtigen Prämissen aus zu so unrichtigen Folgerungen kommen konnte, und an welcher Stelle der Irrtum einsetzte. Dieses scheint mir dort gegeben zu sein, wo er die Lehre aufzustellen beginnt, daß in der Urzeit (Sinn-) Begriff und Objekt vollkommen identisch gewesen seien: „Wie wir wissen, gilt das Wort in alter Zeit nicht als bloße Bezeichnung des Objektes, es ist mit diesem geradezu eins“ (S. 106, vgl. S. 116). Und die Belege für diese gewaltige Behauptung? Keine andere, als die drei Worte „wie wir wissen“! Nun wohl, ich bekenne mich

¹ S. SCHMIDT, Die Stellung der Pygmäenvölker, Stuttgart 1910, S. 140 ff.; Id., Ursprung der Gottesidee, S. 225 ff., 240 ff., 394 ff.

² Stellung der Pygmäenvölker, S. 181 ff., 193 ff., 218, 224 ff., 231, 234; Ursprung der Gottesidee, S. 238, 242, 325 ff., 383 ff., 396 ff., 405.

zu der Ignoranz, daß ich sage, wenn es sich um die urältesten Zeiten handelt, auf die es ja dem Verfasser hier ankommen muß, daß ich stichhältige Belege für eine derartige Identifizierung von Begriff und Objekt nicht kenne. Damit könnte ich es bewenden lassen; denn wenn jemand eine Behauptung aufstellt, ist es auch dessen Sache, die positiven Beweise dafür beizubringen, nicht ist es die Sache des Opponenten, sich um die Gegenbeweise zu bemühen. Aber ich werde auch das noch tun.

Der Verfasser geht noch einen Schritt weiter und fügt dem ersten unbewiesenen einen zweiten Satz gleichen Charakters an: „Einen Unterschied zwischen den Sinnbegriffen und den mythischen oder religiösen Begriffen gibt es demnach, solange der Sinnbegriff als solcher lebendig ist, überhaupt nicht. Der Sinnbegriff, den der Urmensch sich von seinem Objekte bildet und der seinen höchsten geistigen und ethischen Besitz ausmacht, ist bereits religiöser Begriff; dem Begriff des Löwen entspricht der Löwengott als ein Ideal der Macht und Kraftentfaltung (S. 115).“ Den letzteren von diesen Sätzen scheint er später einzuschränken und wenigstens teilweise zu korrigieren, wenn er schreibt: „Anderseits zeigten unsere Beispiele, daß Schwert, Hammer und Fessel noch nicht von Anfang an die personifizierten Gottheiten, zu denen sie sich später entwickelten, gewesen sein können. Sie sind lediglich als Glaubensbegriffe zu verstehen und als Träger religiösen Geistes, der zunächst indessen nicht vielseitig genug war, um den Gegenstand selbst zur Gottheit zu erheben. So weisen diese Dinge auf die älteste Stufe des Glaubens, auf den sogenannten Fetischismus hin (S. 152).“ Wenn der Verfasser hier scheinbar auf die alten Anschauungen eines LUBBOCK oder noch weiter zurück eines DE BROSSES zurückzufallen scheint, so wird er aber alsbald wieder modern in dem Schritt, den er jetzt weiter tut: „Die gewonnenen Sinnbegriffe nun sind wirksame Mächte und geben dem, der in das Geheimnis ihres Wesens eingedrungen ist, die Fähigkeit, sich durch die rechte Anwendung und Verknüpfung dieser Begriffe die Welt zu unterwerfen, kurz, zu zaubern. Wissen ist Macht, und Wissen in Sinnbegriffen ist Zaubermacht (S. 154, ebenso S. 176 ff.).“

Danach müssen wir also annehmen, daß dieses Identifizieren der (Sinn-) Begriffe mit den Objekten und diese Verwendung der Sinnbegriffe zum Zaubern in ein und dieselbe Periode der menschlichen Entwicklung gehören und daß diese Periode die älteste ist, bis zu der wir gelangen können. Indem wir das feststellen, erhalten wir die Möglichkeit, den positiven Gegenbeweis gegen die Anschauungen LANGER's zu führen. Gerade auf den ethnologisch ältesten Stufen der Menschheit, wie sie uns bei den Pygmäenvölkern und südostaustralischen Stämmen entgegentritt, fehlt das Zauberesen entweder ganz oder hat längst nicht die Ausdehnung und Bedeutung wie auf späteren Stufen¹. Wenn nun Zauber und Identifizierung des Sinnbegriffs mit dem Objekt so eng verbunden sind, wie der Verfasser meint, so kann, wenn der Zauber irgendwo fehlt oder nur schwach vorhanden ist, auch jene Identifikation, dort und in jener Periode, nicht das Beherrschende gewesen sein.

Noch von zwei anderen Dingen aus, die LANGER als Indizien dieses Geisteszustandes anführt, können wir den Gegenbeweis führen. Er ist der Ansicht, daß in jener Zeit zuerst vielfach ein Theriomorphismus entstehe „wie er im Totemismus klar zutage liegt“. Auch dieses Indizium findet sich gerade bei den ältesten Völkern nicht².

Ferner äußert der Verfasser an mehreren Stellen die Ansicht, daß in dieser Urzeit weder von einem eigentlichen Götterglauben, noch weniger von einem Monotheismus die Rede sein könne (siehe z. B. S. 128). Auch das ist unzutreffend; vielmehr findet gerade auf dieser Urstufe die Anerkennung eines höchsten Wesens sich viel klarer und fester als bei den späteren Völkern³.

Zusammenfassend also können wir feststellen, nicht nur negativ, daß die Ethnologie von einem derartigen Urzeitalter, wie LANGER es postuliert, nichts weiß, sondern auch positiv, daß sie nachweisen kann, daß es nicht so existiert hat.

¹ Siehe die Beweise in dem Zitat oben S. 1138, Anm. 2.

² SCHMIDT, Stellung der Pygmäenvölker, S. 183 ff.; Ursprung der Gottesidee, S. 325; Gliederung der australischen Sprachen, Wien 1919, S. 257 ff.; Kulturkreise und Kulturschichten in Südamerika. Zeitschrift für Ethnologie 1913, S. 1040.

³ SCHMIDT, Pygmäenvölker, S. 192—250; Ursprung der Gottesidee, S. 326, 387, 388 ff., 296 411.

Gehen wir den Gedankengängen noch etwas nach, die LANGER zu seinen Aufstellungen geführt haben, so ist schon durch den Nachweis, daß die Zauberei gerade im Urzeitalter am schwächsten entwickelt gewesen ist, auch die Ansicht LANGER's widerlegt, daß in dieser Zeit alle Kausalität Zauberkausalität gewesen sei. Die „profane“, richtiger normale Kausalität war damals sicherlich das weit Überwiegende und im ganzen das Frühere¹. LANGER irrt aber auch, wenn er für dieses Urzeitalter alle Sinnbegriffe als identisch mit den (mythischen und) religiösen Begriffen hinstellt (S. 115). Der Grund, den er dafür angibt: „Denn in dem Sinn der Objekte des Lebens liegt der Sinn des Lebens, und dieser selbst wieder ist nichts anderes, als was wir Religion nennen“, ist nur mangelhaft durchdacht. Wenn Religion mit dem Sinn des Seins und des Lebens in Verbindung gebracht wird, so ist es immer nur der Sinn der Gesamtheit des Daseins, des Lebens, der Welt, der letzte umfassende Grund alles Seins, der unter die Religion fällt. Nun ist das wohl doch eine übertrieben hohe Meinung von dem „Urmenschen“, wenn man ihm imputiert, er habe es verstanden, jeden neuen (Sinn-) Begriff in Verbindung mit den tiefsten Gründen des Daseins zu bringen. Nein, sondern eine Menge Begriffe kamen sicherlich nicht so weit, sondern blieben in einer rein „profanen“ Sphäre stecken. Mit anderen Worten: so wie Sinnbegriff und Objekt damals nicht durchgehends identisch waren, so war auch nicht jeder Sinnbegriff religiös.

Deshalb fällt nun aber auch der Satz: „Mythus ist somit eigentlich jeder Träger religiösen, in Sinnbegriffen gebildeten Geistes, jeder religiöse Sinnbegriff“ (S. 118), sondern es dürfte höchstens heißen: „Mythus ist jeder Sinnbegriff.“ Ebenso wäre es unrichtig, für die Anfangsperiode die Herrschaft eines „mythischen Monismus“ (S. 139 ff.) zu behaupten, aus dem erst viel später ein „mythischer Dualismus“ (S. 178 ff.) hervorgegangen sei; ein Dualismus war schon gleich im Anfange vorhanden.

Und was für ein Dualismus war das?

Wenn man die Bedeutung eines Wortes feststellen will, so genügt es nicht, daß diese Bedeutungsentwicklung und Bedeutungsfixierung in sich logisch einwandfrei sei, man muß sie auch in Übereinstimmung bringen mit der Bedeutungsfixierung des betreffenden Wortes, die bisher ganz oder überwiegend in Gebrauch war; es wäre denn, man hätte die Möglichkeit und Macht, diese andere Bedeutungsfixierung verschwinden zu lassen und die eigene an deren Stelle zu setzen. Die Bedeutung nun, die LANGER dem Wort „Mythus“, „mythisch“ beilegt, ist so umfassend, daß sie alle und jede Art der Begriffsbildung der Urzeit in sich schließt. Er erreicht diese Universalität aber nur dadurch, daß er die Identifizierung des (Sinn-) Begriffes und Mythus mit dem Objekt behauptet. Die Identifizierung von Begriff und Objekt beim Mythus wird auch von der bisherigen Mythologie im allgemeinen behauptet, aber nicht durchgehends, daß diese Identifizierung universell gewesen sei. Somit stimmt die Behauptung dieser Universalität nicht mit dem bisherigen Gebrauch des Wortes „Mythus“ überein.

Sie stimmt aber eigentlich auch nicht mit den guten Prämissen des Verfassers selbst überein. Es ist ein großes Verdienst seines Buches, wieder einmal deutlich gezeigt zu haben, daß die primitive Wortbildung eine beständige Anwendung von Metapher und Allegorie sein mußte. Das zweite, noch größere, relativ für unsere Zeit originale Verdienst seines Werkes ist die Herausstellung der ausschlaggebenden Bedeutung des Intellektes bei der Bildung der Worte und die Rolle der intellektuellen Intuition, des „bewußten Urteils“, bei der Bildung der Mythen: „Intuition und Reflexion und damit Begriffe, Urteile, Ideen und Ideale sind vom Standpunkt der Intellektualmythologie dem Menschen der Vorzeit mit den ersten Worten, die er prägt, im Keime gegeben“, so sagt er selbst (S. 113). Wenn er dann aber fortfährt: „Und das hindert uns nicht im geringsten, das Menschentum der ältesten Zeiten so realistisch, roh und grob sinnlich wie nur möglich aufzufassen“, so ist dieser Mangel an Hindernissen, wie ich oben ausführlich dargelegt, bei dem Verfasser sicherlich nicht durch eine beifallhaschende Konnivenz gegen gewisse Theorien — dafür ist er zu selbständig und freimütig —, sondern nur durch bedauerlichen Mangel an diesbezüglichen ethnologischen Kenntnissen herbeigeführt worden. Das dritte große Verdienst LANGER's ist die Herausarbeitung des „Sinnbegriffes“ und seiner großen Bedeutung für das primitive Denken. Hier beginnt nun aber auch die große Gefahr der Irrung, der auch LANGER nicht entgangen ist. Wenn es richtig ist, daß beim Sinnbegriff

¹ SCHMIDT, Ursprung der Gottesidee, S. 426 ff., 438, 443 ff., 447 ff., 466 ff.

nicht die Gesamtheit der Merkmale eines Dinges zusammengefaßt, sondern dasjenige Merkmal (oder diejenige Gruppe von Merkmalen) hervorgehoben wird, die dem Subjekt vermöge besonderer Beziehungen als „wesentlich“ erscheinen, so liegt eben in diesen subjektiven Beziehungen die leichtere Möglichkeit, daß dieser Sinnbegriff mit dem Objekt identifiziert wird. Wenn aber LANGER mit dem Satze, daß bei der Bildung der Begriffe und Worte wirkliche intellektuelle Tätigkeit wirksam gewesen sei, ernst macht — noch mehr natürlich, wenn er vernünftigerweise aufhört, sich „das Menschentum der ältesten Zeiten so realistisch, roh und grob sinnlich wie möglich vorzustellen“ —, so wird er auch Fälle zugeben, wo der Intellekt die Inadäquatheit des Begriffes und Wortes zum wirklichen Wesen des Objekts durchaus einsieht, trotzdem aber ruhig fortfährt, das betreffende Wort zu gebrauchen, eben weil eine andere Möglichkeit, zur Sprache zu gelangen, gar nicht bestand. Diese Einsicht nun in die Inadäquatheit der Benennung, die wäre wirkliche und volle Intellektualität, während dagegen die Identifizierung von Begriff und Objekt wohl nie ohne starke Beimischung von verdunkelnden Affektvorgängen sich vollzieht. Alle diese Fälle nun, wo diese Identifizierung wirklich vollzogen wird, würde ich der Mythologie zuweisen; die Zuweisung in diesem Umfange würde sicher auch besser mit dem bisherigen Gebrauch des Wortes übereinstimmen. Die Religion gerade der ältesten Stufe gehört nicht in diese Sphäre hinein; denn sie ist frei von Mythologie, wie ich das für die älteren Formen des höchsten Wesens von Südostaustralien nachgewiesen habe¹. Was ich ebendort schon gezeigt, daß allerdings in späteren Zeiten die Religion von ihrer Höhe immer mehr hinabgesunken und von der Mythologie, speziell von der Australmythologie aufgesogen worden ist, habe ich noch eingehender für ein umfassenderes Gebiet, das der austronesischen Völker, darlegen können².

Sehr interessant sind die ernstgemeinten Darlegungen des Verfassers über die notwendige Einheit von Denken, Fühlen und Leben für die Religion, womit er sich gegen die einseitige Bevorzugung des Gefühls in der liberalprotestantischen Richtung wendet, die der Religion ihre Festigkeit und Bedeutung raube (S. 122 ff.). Die Kraft, eine solche Einheit herbeizuführen, geht aber sicherlich nicht von einer Begriff und Objekt identifizierenden Mythologie aus, sondern nur von einer mit klarer Intellektualerkenntnis den Umfang wie die Grenzen des Erkennbaren erfassenden und auf vernünftigen Vorbauten einen festen Glauben aufrichtenden Religion. Diese strebt allerdings mit aller Macht darnach, das ganze Leben zu durchdringen und zu veredeln. In diesem Sinne sagt der Verfasser ganz richtig: „Die theokratische Kraftentfaltung einer Religion ist der Gradmesser ihrer Lebendigkeit und Lebensfähigkeit (S. 127—128).“ Die überkonfessionellen Züge, die der Verfasser im Auge hat (S. 125, 127), sind sicher ernst und edel gemeint. Aber bei tieferem Nachdenken wird er doch kaum an der Einsicht vorbeikommen, daß, wenn das „gemeinsame Glaubensideal“ (S. 125) des „neuen, lebendigeren und weitherzigeren christlichen Bekenntnisses“ (S. 124) darin bestehen soll, daß „wir uns doch auch darüber nicht täuschen, daß außer dem großen allumfassenden und alle strebsamen Geister erfüllenden Ziele eine absolute und alleinseigmachende Wahrheit nicht besteht“ (S. 127), hier doch eine Verflüchtigung des Glaubensinhaltes vorliegt, die von einer völligen Beseitigung nicht mehr weit entfernt ist und die in ihrer extremen Dünnlüftigkeit sicherlich nicht mehr die Kraft in sich hat, so viel Leben und Einheit zu geben, wie der Verfasser selbst es von einer wahren Religion verlangt. So wird nichts anderes übrig bleiben, wenn man wirklich nach Leben und Einheit verlangt, als sich mit jener Kirche auseinanderzusetzen, die durch all die Jahrhunderte hindurch reichlich Leben und Einheit bewahrt und gespendet hat, die allezeit die Rechte und die Pflichten des Intellekts für die *praeambula fidei* verteidigt hat und die immer die Gesamtheit ihrer Glaubenslehren als ihr festes Fundament betrachtet, sich selbst aber berechtigt und verpflichtet gefühlt hat, das ganze menschliche Leben zu durchdringen und zu veredeln.

Wenn unsere Besprechung nicht schon so umfangreich wäre, würde ich noch das Verdienst des Verfassers um die richtige Auffassung der Allegorie darlegen, die einer wirklichen Ehrenrettung derselben gleichkommt; er vermag hier selbst katholische Theologen ob ihrer allzu großen Nachgiebigkeit gegen die Theorien JÜLICHER'S u. a. über die Parabeln Christi zurechtzusetzen (S. 215, Anm. 1).

¹ SCHMIDT, Ursprung der Gottesidee, S. 327 ff., 396.

² W. SCHMIDT, Grundlinien einer Vergleichung der Religionen und Mythologien der austronesischen Völker. Denkschriften der Kaiserl. Akademie der Wiss., phil.-hist. Kl., Bd. LIII, Abh. III (1910). Siehe besonders die Zusammenfassung am Schluß S. 139—142.

Wenn LANGER daran geht, sich eine umfassendere Kenntnis des ethnologischen Materials und des heutigen Standes seiner Erforschung anzueignen, wird er imstande sein, von den neuen Standpunkten aus, die er gesichert, und mit der neuen Methode, die er daraus abgeleitet hat, eine förmliche Umwälzung in der Mythenforschung herbeizuführen.

P. W. SCHMIDT, S. V. D.

Maurizio A. *Die Getreidenahrung im Wandel der Zeiten.* V+237 SS. Mit zahlreichen Abbildungen. Druck und Verlag: Art. Institut ORELL FÜSSLI, Zürich 1916. Preis: Mk. 7.— brosch., Mk. 9.— geb. plus 50 Prozent Teuerungszuschlag.

Im Vorwort dieses Buches heißt es: „Das vorliegende Werk, enthaltend die Grundzüge der gesamten Geschichte der Getreidenahrung, wendet sich an einen weiteren Leserkreis in der Meinung, daß der Gegenstand der Teilnahme aller wert ist.“ Wird in letzterer Hinsicht der Verfasser kaum irgendwo auf Widerspruch stoßen, so kann andererseits dazu hervorgehoben werden, daß diese „Grundzüge der gesamten Geschichte der Getreidenahrung“ auch dem Fachmanne, dem Wirtschaftshistoriker, viel des Lehrreichen und Nützlichen bieten.

Im großen ist das Bild, das MAURIZIO von der Entwicklung der Getreidenahrung gewinnt, folgendes: Die Vertreter der Urzeit (die niederen Jäger und Sammler) sammeln die Wildgräser und rösten deren Körnerfrüchte. Darauf folgt der Hackbau mit seinen breiliefernden Pflanzen, wie Hirse, Buchweizen, Hafer, Mais, Reis, Hülsenfrüchte. Die Stufe des höheren Ackerbaues (Pflugbaues) endlich kennzeichnet das Auftreten der eigentlichen Getreidegräser (Weizen, Roggen), deren Beschaffenheit den Fortschritt „von Brei zu Fladen, von ungegorenem schweren Gebäck zu gegorenem lockeren Brot“ ermöglicht.

Gut hebt der Verfasser hervor, wie der Aufguß „die Grenzscheide zweier Welten“ bedeutet; „eine Reihe von Erfahrungen führt zu berauschenden Getränken, eine andere zu eingedicktem Aufguß, zu Brei“. Nur teilen wir die Meinung des Autors nicht, daß der Aufguß in der Urzeit schon eine Rolle spielte. Wir denken, es gehört zusammen: Aufguß, Kochen, Töpferei. Nach den Berichten, die wir in dieser Hinsicht von ethnologischen Urvölkern, wie den asiatischen und afrikanischen Pygmäen, von den Altaustraliern usw., besitzen, sind diese drei Dinge da alle gleich unbekannt. Die Bereitung der Speisen erstreckt sich auf Rösten, Braten und Schmoren (speziell im Erdofen). Wo ein Kochen in Töpfen, wie z. B. bei den Wedda, zu beobachten ist, da tritt der sekundäre Charakter dieser Erscheinung, im genannten Falle die Entlehnung von den benachbarten Singhalesen, deutlich genug hervor. Die ethnologischen Urvölker kennen also von Kochen und Aufguß noch nichts und der Grund dafür liegt besonders darin, daß ihnen hierfür die geeigneten Geräte, die Töpfe, noch mangeln. In der Kultur des mutterrechtlichen Ackerbaues entwickelt die Frau u. a. auch die Kunst des Töpfens. Damit werden Aufguß und Kochen möglich. Und hier nun liegt in der Tat die „Grenzscheide zweier Welten“, von der MAURIZIO spricht. Hier nämlich erst beginnen innerhalb der menschlichen Kulturentwicklung die berauschenden Getränke hervorzutreten, während die Urzeit ganz deutlich davon frei ist, wie mir eine nähere Überprüfung des Quellenmaterials es hat klar werden lassen.

Mit E. HAHN betont der Verfasser, daß die Breipflanzen (speziell die Hirse) ein beträchtlich weiteres Gebiet einnehmen, als die eigentlichen Getreidegräser. Und wie jener sieht er in diesen Breipflanzen eine Eigentümlichkeit der mutterrechtlichen Hackbaukultur. Nach den Ergebnissen der kulturhistorischen Ethnologie stellt nun diese keine einheitliche Größe mehr dar. Der mutterrechtliche Hackbau erscheint in einer älteren, primitiveren und in einer jüngeren, fortgeschritteneren Form (Zweiklassenkultur und Bogenkultur nach GRÄBNER-FOY, exogam-mutterrechtliche und freimutterrechtliche Kultur nach P. W. SCHMIDT). Soweit nun heute schon ersichtlich, begnügt die exogam-mutterrechtliche Kultur sich wesentlich mit der Kultivierung von Knollengewächsen, während jene Breipflanzen mehr der freimutterrechtlichen Hackbaustufe anzugehören scheinen. Natürlich sind hier eingehendere Untersuchungen notwendig. Wir glauben aber, die vorstehende Bemerkung nicht unterdrücken zu sollen, weil die ganze Situation auch die Vertreter der Wirtschaftsforschung förmlich dazu drängt, sich mit den Forschungsergebnissen der kulturhistorischen Ethnologie näher vertraut zu machen, bzw. sich damit auseinanderzusetzen, welch letzteres besonders für beide Teile nur gleich nützlich sein könnte.

Von kleinen ethnographischen Unebenheiten, die dem Verfasser hier und dort unter-aufen sind, möchten wir eine nur berücksichtigen. Auf Seite 2 erwähnt der Verfasser Steinringe, wie sie bei den Ausgrabungen in Kalifornien gefunden wurden, die wahrscheinlich zum Be-schweren von Grabstöcken dienten. Hier liegt wohl eine Verwechslung mit den bekannten Stein-ringen als Beschwersteinen der Grabstöcke der Buschmänner in Südafrika vor. Die neueste Erörterung zu diesem Problem bietet v. LUSCHAN¹.

In bezug auf die Bereitung von Eichelbrot (MAURIZIO S. 130) kann jetzt auf A. SCHULTEN's Aufsatz „Spanien im *Don Quijote* des CERVANTES“² verwiesen werden. SCHULTEN schreibt daselbst (S. 92): „Die Speiseeiche liefert eine eßbare Frucht; aus ihr wurde und wird in armen Gebirgsgegenden Brot gebacken.“

P. W. KOPPERS, S. V. D.

João Capistrano de Abreu. *Ra-txa hu-ní-ku-ĩ*, a lingua dos Caxinauás do Rio Ibuaçu, affluente do Muru (prefeitura de Tarauaca). Rio de Janeiro 1914. 630 SS.

Ein in der südamerikanischen Ethnographie und Linguistik fast einzigartiges Werk von hohem wissenschaftlichem Wert. Das größte und beste Material, das jemals über eine süd-amerikanische Indianersprache veröffentlicht wurde, und zugleich eine ausgezeichnete Mono-graphie des wirtschaftlichen Lebens, der Sitten und Gebräuche und der Folklore; eine Mono-graphie, die dadurch ihren besonderen Wert erhält, weil sie von Angehörigen des betreffenden Stammes dem Verfasser in die Feder diktiert, von den Indianern also gewissermaßen selbst verfaßt wurde.

Die eigenste Arbeit des verdienstvollen brasilianischen Gelehrten ist durchweg hervor-zuheben. Die Texte sind nach genauen phonetischen Regeln niedergeschrieben und mit Inter-linearübersetzung versehen. Eine klare grammatikalische Analyse der Sprache leitet das ganze Werk ein. Den Schluß bilden ein sehr ausführliches Vokabular Brasilianisch-Kaschinauá und ein ebensolches Kaschinauá-Brasilianisch. So ist durch dieses Buch das Kaschinauá, ein Glied der Pano-Gruppe, von dem bisher nur eine kurze Wörterliste vorhanden war (83 Wörter von FELIX STEGELMANN im „Globus“, Bd. 83, S. 137), zu einer der am besten bekannten Sprachen Südamerikas geworden.

Sehr lesenswert ist auch das Vorwort, in dem Verfasser unter anderem erzählt, wie er erst nach längeren Bemühungen seine Gewährsmänner, zwei halbzivilisierte Indianer, dazu brachte, ihm zusammenhängende Texte zu diktieren. Dies mag eine Mahnung sein für künftige Forscher, sich nicht durch anfängliche Mißerfolge entmutigen zu lassen. Gerade der Halbzivilisierte, der für solche Aufnahmen in erster Linie in Betracht kommt, läßt sich leicht durch eine Art falschen Schamgefühls verleiten, mit seinen Schätzen zurückzuhalten. Genug dieser Leute aber gibt es in den brasilianischen Städten, besonders in Pará und Manáos, als Angehörige des Heeres und der Marine oder der Feuerwehr (wie der eine Gewährsmann von CAPISTRANO), vor allem auch als Bedienstete in den besseren Häusern; man muß es nur verstehen, sie zum Erzählen zu bringen.

Auch dieses Buch hatte sein Schicksal und ein gewiß nicht leichtes. Es hätte nicht viel gefehlt, und es wäre nie erschienen. Das Buch war schon vollständig in Druck gesetzt, als es durch den Brand der Imprensa Nacional in Rio de Janeiro (1911) bis auf wenige Reste zerstört wurde. Aber der Verfasser ließ den Mut nicht sinken. Er begann seine mühselige Arbeit von neuem und führte sie zu einem glücklichen Ende. Die Wissenschaft wird ihm dafür ewig Dank wissen.

Das riesige Material umfaßt außer einigen kurzen Phrasen, die Verfasser im Anfang seiner Studien aufnahm, um die Indianer an das Übersetzen zu gewöhnen, eine große Anzahl zusammen-hängender Texte. Insgesamt sind es von dieser einen Sprache 5926 Sätze! Das ganze materielle und geistige Leben der Kaschinauá zieht, von ihnen selbst erzählt, an uns vorüber. Wir werden bekannt mit der strengen Arbeitsteilung zwischen Mann und Frau, mit den Pflanzungsarbeiten, mit den Lebensgewohnheiten einzelner Tiere, mit Jagd und Fischfang, mit der Verfertigung von Waffen und Geräten, mit der Zubereitung der vegetabilischen Nahrung, mit der Behandlung der Baumwolle, mit einzelnen Kinderspielen, mit verschiedenen Tänzen. Wir lernen die Kaschinauá-

¹ „Zusammenhänge und Konvergenz“. Mitt. Anthr. Ges. Wien, XXXVIII (1918), S. 9 f.

² Spanien. Zeitschr. f. Auslandskunde, Hamburg 1919, S. 89 ff.; vgl. S. 92.

Dörfer am Ibôaçu und das Leben darin kennen und nehmen teil an der Verlegung eines solchen Dorfes. Wir hören von Streitigkeiten mit den peruanischen Kautschuksammlern und dem guten Verhältnis mit den Brasilianern, von einer Fehde mit einem anderen Naua-Stamm usw. Eingehend geschildert werden die Durchbohrung der Nasenscheidewand mit Stacheln der Pupunha-Palme bei den kleinen Knaben und die damit verbundenen Fasten, die Körperbemalungen, die Beschneidung der jungen Mädchen, die Gebräuche bei Heirat, Schwangerschaft und Geburt u. a. Ein Kapitel handelt von guten und bösen Träumen, von Krankheit und Tod, vom Begräbnis des Mannes, vom Begräbnis der Frau, von der Trauer des Witwers, von der Trauer der Witwe, von der Hinrichtung eines Zauberers und anderen Zaubergeschichten, von der Macht der Zauberer über die Seelen. Ein anderes Kapitel beschreibt einen Streit zwischen zwei Kaschinauá, einen Hundehandel, die Hinrichtung einer unverbesserlichen Diebin usw. Es folgen zahlreiche Märchen und Legenden, Verwandlungen von Menschen in Tiere, Tierfabeln und andere kleine Erzählungen übernatürlicher Begebenheiten; endlich eine Reihe Mythen, die der Kosmogonie angehören und sich durch Ursprünglichkeit und stellenweise poetischen Schwung auszeichnen. Es finden sich Beziehungen zu anderen südamerikanischen Mythen, besonders aus Guayana. Eine Sintflutsage ist verbunden mit dem in Südamerika so häufigen Zwillingsmotiv. Ein Zwillingspaar verschiedenen Geschlechts, das nach dem gewaltsamen Tod der Mutter von dem Krebs mittels einer Art Kaiserschnittes zum Leben befördert wird, gibt die Stammeltern des neuen Volkes. Einer ihrer Nachkommen holt die Dunkelheit. In einer anderen Mythe gilt ein dämonischer Menschenfresser als der Herr der Nacht und der Kälte. Er verwahrt auch die Sonne, die ihm vom Aasgeler gestohlen wird. Die Sonne ist als eine Art flüssigen Stoffes gedacht, der aus einer Kürbisflasche in die andere geschüttet werden kann; ebenso die Nacht und die Kälte. Eine für die Mondmythologie sehr wichtige Sage handelt von dem abgeschlagenen Haupte eines Mannes, das belebt bleibt und hinter seinen Landsleuten her rollt, bis es an einem Garn zum Himmel steigt und zum Monde wird. Die Vermutung, daß der rollende Schädel, der in so vielen Sagen der nordamerikanischen Priesterstämme eine Rolle spielt, der Mond sei, erhält hier eine neue, und zwar direkte Bestätigung. Die geheimnisvollen Beziehungen des Mondes zum Geschlechtsleben des Weibes werden hier erklärt. Ebenso wird die Entstehung der Sterne (aus den Augen des Totenhauptes) und des Regenbogens (aus seinem ausgegossenen Blut) explanatorisch begründet. Auch in dieser, wie in der Sintflutsage, finden sich deutliche Anklänge an Guayana-Mythen, worauf ich an anderer Stelle näher eingehen werde.

Ich habe hier einen allgemeinen, aber bei weitem nicht erschöpfenden Überblick über den so verschiedenartigen Stoff gegeben, um zu zeigen, wie überaus reich der Inhalt des Werkes ist.

Am Schluß des Buches gibt Verfasser eine Übersicht über die verschiedenen Vokabulare und Grammatiken von Pano-Sprachen aus älterer und neuerer Zeit. Er weist ferner darauf hin, daß es am Juruá, der Heimat der Kaschinauá, noch zahlreiche Indianer gebe, in der Hauptsache Pano, unter verschiedenen Stammesnamen, die ethnographisch ein großes Interesse böten. Der Tarauacá-Juruá sei in dieser Beziehung nur mit dem Gyparana, einem rechten Nebenflusse des Madeira, zu vergleichen, an dem die Expedition Rondon eine größere Anzahl Indianerstämme getroffen habe, die nicht einmal dem Namen nach bekannt waren. Die endliche Herausgabe der wissenschaftlichen Ergebnisse dieser wichtigen brasilianischen Expedition wird auch für die Ethnographie und Linguistik viel Neues bringen.

Mit einem Gefühl dankbarer Freude lege ich das schöne Werk, das mir schon manchen Genuß bereitet und reiche Belehrung gebracht hat, vorläufig aus der Hand. Möge die Anerkennung, die es in amerikanistischen Kreisen schon gefunden hat (vgl. *Journal de la Société des Américanistes de Paris*; t. XI, p. 333) und noch finden wird, den Verfasser veranlassen, nun auch andere Aufzeichnungen, die er noch besitzt, der Öffentlichkeit zugänglich zu machen und seine verdienstvolle Arbeit fortzusetzen. Möge sein prächtiges Werk im Lande selbst viele Nachfolger finden! Gerade der Einheimische ist dazu berufen und verpflichtet, die geistige Kultur seiner in ihrer Eigenart rasch dahinschwindenden Landsleute für die Wissenschaft und die Nachwelt zu retten.

Prof. Dr. THEODOR KOCH-GRÜNBERG.

¹ Hoffentlich bescheren uns die Missionare in Teffé, die mitten im Indianergebiet sitzen und dazu die beste Gelegenheit haben, bald ein ähnliches Werk!

Chinesische Schattenspiele, herausgegeben von **Grube Wilhelm** und **Krebs Emil**. Chinesischer Text. Leipzig 1915, HARRASSOWITZ. Druck der katholischen Mission von Yen-chou-fu. 54 SS. Groß-Quart.

Id., übersetzt von GRUBE WILHELM. Auf Grund des Nachlasses durchgesehen und abgeschlossen von KREBS EMIL. Herausgegeben und eingeleitet von LAUFER BERTHOLD. München 1915. Verlag der Königl. Bayr. Akademie der Wissenschaften in Kom. des G. FRANZ'schen Verlages. Abhandlungen der Königl. Bayr. Akademie der Wissenschaften (XXIV + 442 SS. Groß-Quart). Preis: Mk. 20.—. Phil.-hist. Kl., Bd. XXVIII, 1. Abh.

Der außerordentlich rege Eifer BERTHOLD LAUFER's hat mit diesem Werke der Sinologie wieder einen großen Dienst geleistet. Die Grundlage dieser Arbeit bildet eine handschriftlich aufgezeichnete Sammlung chinesischer Schattenspieltexte, die der Herausgeber 1901 von einer Schauspielertruppe in Peking samt deren etwa aus tausend Figuren bestehendem Apparat für das American Museum in New-York erwarb. Mit sicherem Kennerblick wurde W. GRUBE wegen seiner ausgedehnten Kenntnisse der chinesischen Volkskunde und des volkstümlichen chinesischen Dramas zum Studium dieser Texte gewählt. Als der leider so früh eingetretene Tod dieses Sinologen die Arbeit unvollendet ließ, fand sich in dem Herrn Legationsrat E. KREBS ein würdiger Fortsetzer. Die Vergleichung der chinesischen Texte mit der Übersetzung zeigt, wie glücklich die Wahl der Übersetzer war. Eine Reihe sachlicher Noten ergänzen den Text und geben wertvolle literargeschichtliche Hinweise. Freilich ist unsere Kenntnis der chinesischen Literatur noch unvollkommen, und es mußte natürlich vieles unerklärt bleiben; eine kritische Geschichte des chinesischen Romans und Dramas fehlt uns fast noch vollständig. Allein manche Erklärungen hätten doch noch hinzugefügt werden können, vor allem konnten manche Anmerkungen und Zitate genauer sein.

Der Inhalt dieser Texte bietet einen guten Einblick in das chinesische Leben, in Glauben Denken und Fühlen: es sind wirklich „unverfälschte Urkunden des chinesischen Volkslebens“. Da tritt uns der Chinese entgegen, durch den Chinesen selbst gezeichnet; und man muß gestehen, dieses Bild korrigiert manche Verzeichnungen, die uns europäische Schriftsteller wegen ihrer Tendenz oder Unkenntnis von dem „schwarzhaarigen Volke“ geboten haben.

Nicht weniger interessant ist die Einleitung, in welcher B. LAUFER die Lösung des Problems über den Ursprung und die Geschichte des Schatten- und Puppenspiels zu fördern sucht. Er wendet sich entschieden gegen die Theorie PISCHEL's und schließt sich der Meinung F. v. LUSCHAN's an, daß die vollendete Technik der Schattenspielfiguren in China auch wohl für die Entstehung in diesem Lande spräche. In der Beziehung des Körperschattens zu den animistischen Ideen, die DE GROOT auch für China annimmt, und in der Ahnenverehrung findet LAUFER den psychologischen Grund für die Entstehung der Schattenspiele, wie es auch die Erzählung vom Kaiser Wu zu bestätigen scheint. Somit wäre der eigentliche Ursprung „spiritistisch“ und die Zeit der Magier und Alchimisten der letzten Jahrhunderte v. Chr. in China die Zeit der ersten Ausbildung. Doch es wäre nur bei der Schattenspielerzählung geblieben. Da jedoch das Schauspiel in China wegen der späten Entwicklung der Volkssprache erst unter den T'ang und vor allem den Sung sich entwickelt hat, so hätte auch das Schattenschauspiel sich erst in dieser Zeit entwickeln können. Im Gegensatz dazu wäre nun das Puppenspiel von Westen her eingewandert, wie es der vom Mittelgriechischen übernommene Name *κωκυλα* (chinesische Transkription *k'uei-lei*) und die Technik zeige.

Diese und noch viele Einzelfragen hat LAUFER in der Einleitung behandelt, die von größtem Interesse sind. Natürlich konnten nicht alle Beweise für diese Ansichten gegeben werden, und LAUFER verspricht in einem eigenen Werk noch besonders auf diese Fragen einzugehen. Es wird notwendig sein, das Erscheinen des neuen Werkes abzuwarten, bevor man zu den einzelnen Ansichten Stellung nehmen kann. So plausibel ja die Darlegungen LAUFER's durchgehends sind, so hat man doch Bedenken, ohne weiteres alles als bewiesen hinzunehmen. Es mag gewiß die volle Entwicklung des chinesischen Volksdramas in später Zeit gekommen sein; die Schattenspieltexte, wie sie in dieser Veröffentlichung geboten werden, konnten nur im Gefolge einer ausgebildeten Volksdramatik auftreten. Aber der Weg bis dahin ist doch sehr weit

und wir sehen schon in alten Poesien, ja sogar im Shi-king, wie CONRADY es schon ausgesprochen, die Rudimente des Dramas. In den Werken der Han-Zeit finden wir Anzeichen der weiteren Ausbildung, die besonders durch die Singspiele und Gesangspantomimen gefördert wurde. Wenn nun wirklich die Schattenspiele in China nur in Abhängigkeit vom Drama sich entwickelt hätten, so wäre also doch wohl ein früherer Einfluß möglich; damit würde dann auch die langdauernde scharfe Scheidung zwischen Schattenerzählung und Schattenschauspiel, die kaum wahrscheinlich ist, fallen. Es bliebe dann auch noch die Frage offen, ob nicht auch in China das Schattenspiel auf die Entwicklung des Dramas eingewirkt hat, wie man es ja auch in anderen Ländern annahm. Die Historien Chinas stehen leider dem Volksleben fern, doch es ist nicht ausgeschlossen, daß sie auch in dieser Hinsicht bei genauerer Erforschung neues Material liefern werden. Doch wir wollen bei all diesen Fragen die Publikation des Herausgebers abwarten, die uns sicher noch weiteres Material bieten wird.

Mag das Schattenschauspiel in seiner jetzigen Form die künstlerisch höchste Stufe sein, welche die dramatische Dichtung in China erreicht hat, wie LAUFER meint, oder nicht, jedenfalls sind diese „Chinesischen Schattenspiele“ ein bedeutendes Werk, das die sinologische Forschung einen großen Schritt weiterbringt, und wir hoffen, daß sich der Wunsch des Herausgebers erfüllen wird und daß diese letzte Arbeit aus dem Nachlasse GRUBE'S, des großen Förderers der chinesischen Volksstudien, „der Chinaforschung neue Bahnen weisen und zu weiteren Untersuchungen auf dem vielversprechenden Gebiet des chinesischen Dramas und Bühnenwesens anregen wird“.

Der Druck der chinesischen Texte ist sehr schön und sorgfältig auf europäischem Papier ausgeführt. Das Format, Quart, ist wohl aus Rücksicht der Gleichheit mit dem Format der Übersetzung gewählt worden. Vielleicht wäre aber der Druck in der Art chinesischer Werke billiger und handlicher, daher auch empfehlenswerter gewesen.

P. FR. BIALLAS, S. V. D.

Portengen Alberta Johanna. *De oudgermaansche dichtertaal in haar ethnologisch verband.* (Dissertation.) VIII + 208 SS. N. V. Boekdrukkery V/H. L. VAN NIFTERIK, Hz. Leiden 1915.

Die Verfasserin der vorliegenden Arbeit geht bei ihren Untersuchungen von den altgermanischen poetischen Figuren *heiti* und *kenningar* aus. Unter *heiti* versteht man eine veraltete, unter *kenningar* eine umschreibende Redeweise. Die Verfasserin legt zunächst ein umfassenderes Material über den Gebrauch von *heiti* und *kenningar* im Altgermanischen vor. Das gleiche tut sie dann für das Altindische und das Sangiresische. Es zeigt sich dabei, daß in bezug auf die Art und Weise des Gebrauches von veralteten und umschreibenden Formen in jedem Falle die Übereinstimmung eine große ist.

Den Ursachen nun für den Gebrauch dieser dichterischen Redefiguren geht PORTENGEN weiter nach. Auf Grund des allgemeineren ethnologischen Rahmens, in den sie ihre Betrachtung einspannt, glaubt sie, da zum Ziele gelangen zu können. Die in der Welt der Naturvölker viel verbreiteten Tabu- und Geheimsprachen schöpft sie in diesem Sinne aus. „Meine Annahme läuft schließlich darauf hinaus, daß die Dichter nicht aus Liebe zur Abwechslung oder Zwang der poetischen Form diese Mittel (*heiti* und *kenningar*) erfunden haben, sondern daß sie dieselben in den Tabusprachen antrafen und ihren Wortschatz nach dem Vorbilde derselben erweiterten (S. 193).“ Dem Einwand, daß die altgermanische Geschichte nichts oder wenig von der Institution von Tabusprachen erkennen lasse, auf welchen Umstand schon A. MEILLET¹, hier zur Vorsicht mahnend, aufmerksam gemacht hat, sucht die Verfasserin mit dem Hinweis zu begegnen, daß einerseits die Entwicklung des Christentums dem Fortbestehen von Tabusprachen entgegenwirkte und anderseits in Skandinavien, England, Niederlande und Deutschland heute noch vielerorts die Namen von Tieren Tabu sind, daß endlich in Norwegen, auf Färöer usw. noch eigene Fischersprachen bestehen. PORTENGEN übersieht aber schließlich nicht, daß das bezügliche Indizienmaterial für das Altgermanische eigentlich ein recht mageres bleibt. Aber mit Rücksicht

¹ Quelques Hypothèses sur les Interdictions de Vocabulaires dans les langues indo-européennes. 1906.

auf die frappante Erscheinung, daß bei so manchen ethnologischen Völkern die Tabusprachen offensichtlich die Dichtersprache reichlich befruchten, hält sie sich zu obiger Schlußfolgerung berechtigt.

Zur Kritik ist zu sagen: Die gesamte Schlußfolgerung der Verfasserin schießt offenkundig um ein Merkliches über das Ziel hinaus. Kein Zweifel, man kann und wird gerne zugeben — dieses klar und schön herausgearbeitet zu haben, darin liegt übrigens unseres Erachtens das Hauptverdienst ihrer Arbeit beschlossen —, daß die Tabusprachen unter Umständen ein ausgiebiges Reservoir für die Entsprechungen von *heiti* und *kenningar* abgaben und noch abgeben. Aber die Anfänge der Dichtkunst, bzw. die Anfänge der in Rede stehenden figürlichen Redeweisen, haben mit ihrem Inslebentreten gewiß nicht auf die Tabusprachen zu warten brauchen. In charakteristischer Weise wohl belehren uns in dieser Hinsicht die Andamanesen-Pygmäen. Es ist bekannt, daß dieselben wirtschaftlich zu den sogenannten niederen Jägern gehören. Allgemein anerkannt ist es auch, daß dieselben mit zu den ethnologisch ältesten Vertretern unseres Geschlechtes zu zählen sind. Über deren Leistungen auf dem Gebiete der Dichtkunst teilt nun PORTMAN¹ uns Näheres mit. Allgemein hebt PORTMAN² zwar hervor, daß die poetische Ausdrucksweise bei den Adamanesen sich relativ nur wenig von der im gewöhnlichen Leben gebrauchten unterscheidet. Aber Unterschiede sind vorhanden und PORTMAN nennt als solche: Veränderte Wortstellung besonders in den Refrains (es handelt sich um Lieder!); gelegentliche Verstümmelung der Wurzeln; Einschub oder Unterdrückung von Suffixen und Präfixen, je nach den Forderungen des Rhythmus; endlich Gebrauch von solchen Wurzeln, die in der Prosa selten sind. Abschließend faßt PORTMAN sein Urteil über das dichterische Können der Andamanesen dahin zusammen, daß er sagt: „... rude as these Songs may appear, the sentiments and ideas expressed in some of them show that the Andamanese are by no means wanting in the poetic temperament.“

Man sieht, daß hier zweifellos die Anfänge einer eigenen Dichtersprache vorhanden sind. Andererseits hören wir aber von dem Vorhandensein einer Tabusprache bei den Andamanesen nichts. Im Gegenteil wird wohl von den Forschern (besonders von MAN) eigens hervorgehoben, daß sie von Superstitionen nicht viel kennen und daß vor allem ihr wirtschaftliches Tun (an erster Stelle die Jagd!) durch keinerlei abergläubische Vorschriften behemmt erscheint. Es ist klar, daß es bei solcher Lage der Dinge als unzulässig erscheinen muß, die Anfänge der Dichtersprache auf Tabuvorschriften, speziell auf Tabusprachen zurückführen zu wollen. Es sei im Vorbeigehen nur darauf hingewiesen, daß die Verfasserin hier den neuesten Strömungen und Richtungen auf dem Gebiete der Religionswissenschaft zum Opfer gefallen ist. Wie man da alles auf den uranfänglichen Zauber zurückführen zu können und zu müssen glaubt, so hat sie offensichtlich gemeint, eine solcher oder ähnlicher Herkunft auch für die hohe Dichtkunst zu vermuten bzw. zu erweisen. Wie die Vertreter jener Zaubertheorien, so hat auch die Verfasserin der vorliegenden Arbeit dabei ganz übersehen, daß Zauber, Tabu und Tabusprachen usw. nicht in den ältesten Menschheitsschichten, sondern erst auf späteren Stufen (Verfasserin zieht besonders die indonesische heran, die jüngste von etwa sieben bis acht verschiedenen Kulturschichten der Südsee!) in typischer Form in die Erscheinung treten. Dabei soll indes, wie schon hervorgehoben wurde, nicht geleugnet werden, daß die auf bestimmten späteren Stufen sich entwickelnden Tabu- und Geheimsprachen nicht einen bedeutenden Einfluß auf die Entfaltung der Dichtersprache nehmen könnten und einen solchen Einfluß auch tatsächlich nehmen.

Ein Versehen ist der Verfasserin bei Erörterung der Frage nach den Anfängen der Dichtkunst endlich noch insofern unterlaufen, daß sie, soweit wir sehen, das Moment des Rhythmus vollständig unbeachtet läßt. Es ist hinlänglich bekannt, welche Rolle derselbe gerade auch bei den niederen Jägern, und zwar bei deren Tänzen, spielt. Werden die rhythmischen Bewegungen von Worten begleitet, so ergibt sich damit von selbst ein rhythmisch gehaltenes Wortgefüge. Das rhythmische Bedürfnis führt so ohne weiteres zu einer Redeweise, die von der ordinären prosaischen abweicht. Wir erinnern daran, wie wir oben schon erwähnten, daß die Andamanesen mit Rücksicht auf den Rhythmus eventuell Präfixe und Suffixe einschieben bzw. unterdrücken. Freilich ein bloßes rhythmisches Wortgefüge stellt noch keine poetische Schöpfung

¹ Notes on the Languages of the South Andaman group of tribes, Calcutta 1898, S. 166—188.

² l. c. S. 188.

dar. Daß aber hierfür beispielsweise den primitiven Andamanesen alle Fähigkeiten durchaus nicht abgehen, das sagte uns bereits PORTMAN.

Es ist klar, daß eine tiefere Erörterung der Frage nach den ursprünglicheren Formen menschlichen Dichtens ein breiteres Tatsachenmaterial heranziehen müßte, in erster Linie natürlich das Material, das wir in dieser Hinsicht von den Urvölkern besitzen. Leider ist das bezügliche Material nicht übermäßig groß, aber doch so groß, daß eine sorgfältige Durcharbeitung desselben wohl auch im einzelnen hervortreten lassen würde, wie der Mensch auf dem Gebiete dieser schönen Kunst die ersten Schritte getan. Die Erörterung dieser ebenso interessanten als lehrreichen Frage vom Gebiete der Germanistik auf dasjenige der vergleichenden Ethnologie hinübergespielt und dabei schon recht wertvolle Gesichtspunkte und auch Ergebnisse zutage gefördert zu haben, dieses Verdienst der Verfasserin hebt der Rezensent mit Freuden hervor. Man kann nur aufrichtig wünschen, daß die Verfasserin es bei dieser im ganzen genommen schönen Erstlingsarbeit nicht bewenden sein läßt, sondern der ersten noch manche weitere wird folgen lassen.

P. W. KOPPERS, S. V. D.

Wichmann Artur. *Nova Guinea*. Vol. IV: Berichte über eine im Jahre 1903 ausgeführte Reise nach Neu-Guinea. X+493 SS. Mit 171 Abb. und Karten im Text, 8 Tafeln und 3 Karten. Buchh. und Druckerei vormals E. J. BRILL, Leiden 1917.

Auf den ersten Blick könnte man glauben, das vorliegende Werk trete als Reisebericht etwas spät auf den Plan. Indes, die Sache klärt sich bald auf, wenn man vom Autor hört und bei der Lektüre vor allem es auch wahrnimmt, daß wir es hier nicht mit einem Reisebericht gewöhnlichen Stiles zu tun haben. Der Autor sagt in bezug hierauf in der Einleitung: „Obwohl von vornherein ein spätes Erscheinen dieses Reiseberichtes ins Auge gefaßt worden war, um Gelegenheit zu haben, die Resultate der an den Sammlungen angestellten Untersuchungen verwerten zu können, so hat der Abschluß des Manuskriptes dennoch erhebliche Verzögerungen erlitten. An und für sich darf dies nicht als ein Nachteil angesehen werden, zumal vorläufige, bereits während der Reise verfaßte Berichte, von unserem Tun und Lassen Kunde gegeben¹ und überdies LORENTZ es unternommen hatte, unsere Erlebnisse in einem sehr ansprechenden Buche zu schildern².“

Kein Zweifel, dieser umfangreiche Reisebericht bietet so ein wirkliches Bild von dem, was die gesamte Expedition zur Erforschung von Land und Leuten, die sie besuchte, schließlich eingetragen hat. Einen besonderen Wert gewinnen aber die Ausführungen WICHMANN's noch dadurch, daß er überall historisch in die Tiefe geht, alles das heranzieht, was in früheren Jahren bereits geleistet wurde zur Aufhellung jener vielfach noch so wenig bekannten Gebiete und Völker. Für die Geschichte der Reisen und Entdeckungen in den nördlichen Bezirken von Holländisch-Neu-Guinea wird daher das Werk von besonders bleibendem Werte sein.

Ein gewisser Nachteil liegt unseres Erachtens bei solch zusammenfassender Darstellung darin, daß auf diese Weise so viel Heterogenes in einem Buch vereinigt wird. Sollte dasselbe seine volle Auswertung finden, dann müßten sämtliche fachlichen Vertreter der in Betracht kommenden Natur- und Kulturwissenschaften es sich näher ansehen und das in ihr Gebiet Gehörige herausholen. Das ist etwas umständlich und wir fürchten, daß dem nicht in dem Maße entsprochen werden dürfte, als wie das Werk mit den darin niedergelegten Resultaten es verdiente.

Es sei noch bemerkt, daß die ethnologischen und anthropologischen Ergebnisse der Expedition im Jahre 1907 bereits, bearbeitet von C. A. J. VAN DER SANDE (als Vol. III der Veröffentlichungen der Expedition), erschienen sind. Es ist naturgemäß, daß Fachleute der Ethnologie und Anthropologie, wenn sie sich in bezüglicher Hinsicht unterrichten wollen, zuerst zu dieser Publikation greifen. Das auch noch aus dem Grunde, weil WICHMANN von Haus aus auf dem Gebiete der Ethnologie und der Anthropologie nicht, sondern auf demjenigen der

¹ Maatschappij ter bevordering van het Natuurk. Onderzoek der Nederl. Koloniën. Bulletin No. 41—47, 1902—1903.

² Eenige maanden onder de Papoea's. Leiden 1905.

Mineralogie und Geologie Fachmann ist. Es braucht daher auch WICHMANN's abfällige Bemerkung (S. 434) über FR. GRÄBNER gewiß nicht allzu tragisch genommen zu werden. WICHMANN's Ausdrucksweise hier scheint übrigens zu verraten, daß er die Grundgedanken der von GRÄBNER besonders inaugurierten kulturhistorischen Methode und Schule in der neueren Ethnologie noch nicht hinreichend klar erfaßt hat. Hier übrigens, wie auch an etlichen anderen Stellen hat man den Eindruck, daß der Verfasser entgegenstehende oder ihm sonstwie nicht sympathische Ansichten schroff, zu wenig fair, behandelt und abtut.

Im übrigen ist die Sprache, in der das Buch geschrieben, anschaulich und lebendig. Die Ausstattung von seiten des Verlegers ist eine gute.

P. W. KOPPERS, S. V. D.

Beduinenlieder der libyschen Wüste, gesammelt, erstmalig herausgegeben und übersetzt von **J. C. Falls**. Mit 46 Abb. nach Originalaufnahmen der KAUFMANN'schen Expedition 1905—1907 und der vizeköniglichen Expedition nach Siwah 1906, Kairo, Verlag von F. DIEMER, FINK & BAYLENDER, Succ. 1908.

„Von fremdartiger Kühnheit und heftiger Leidenschaft stellt die bilder- und tropenreiche Beduinenpoesie zugleich die älteste Dichtkunst der Araber dar. Sie führt, ästhetisch und literarisch gleich hochstehend, aus unserer verfeinerten Kultur zurück zu den primitiven Verhältnissen eines naturwüchsigen Nomaden-Kriegerlebens, das sich seit den Tagen des Beduinenfürsten und Dichters Hiob und der Urväter in vieler Beziehung unverändert und jugendfrisch in der Wüste erhalten hat.“

Mit Absicht setze ich diese Worte, mit welchen FALLS das Vorwort einleitet, voran. Sie sagen fast alles. Der Verfasser, welcher diese Lieder „auf beschwerlichen Karawanenzügen“ und in spärlichen Mußestunden sammelte und bearbeitete, war Mitglied der KAUFMANN'schen Expedition. Sie wurde 1905 bis 1907 von C. M. KAUFMANN und J. C. FALLS zur Entdeckung und Ausgrabung der Menasheiligtümer in der Mareotiswüste veranstaltet. Die Berichte über die Expeditionen, welche in erster Linie den Archäologen interessieren, hier zu besprechen, dazu bin ich nicht berufen, es würde auch zu weit ab vom Stoffe führen. Die Auslese aus den Beduinenliedern aus dem nördlichen Teil der libyschen Wüste ist demnach „eines der Nebenergebnisse“ der genannten Expedition. In der dem kurzen Vorwort folgenden Einführung erzählt uns FALLS Näheres über die Bereisung der Audalaliwüste, erzählt uns in zugleich belehrender und lebendiger Darstellung über diese Wüste, dann über die Mareotiswüste und wie „der längere Verkehr mit den Arbeitsleuten, die sämtlich Beduinen und freigelassene Sklaven waren, Gelegenheit gab, tiefer in den Liederschatz verschiedener Stämme einzublicken“. Er erzählt uns, wie er „beim Flackern des Feuers, auf dem süßer Senussitee und duftender Nana bereitet wurden“, aus alten bärtigen Gesichtern ernste Erzählungen, Märchen und Gesänge vernahm, während Jüngere Liebeslieder zum besten gaben.

Seine Kenntnisse auch auf den Liederschatz mehr westlich gelegener Stämme auszudehnen, hatte er Gelegenheit durch die Einladung Sr. Hoheit des Khedive zur Teilnahme an seiner Siwah-Expedition. FALLS geht auf die Bedeutung dieser Expedition des näheren ein, „der ersten ihrer Art seit den Tagen Alexander des Großen“ und wir finden in seinen Ausführungen eine Würdigung der vom (von England abgesetzten) Khediven Abbas II. Hilmi „in weitblickender, großzügiger Art unternommenen kulturellen Arbeit“. Treffliche Bilder (einige darunter rühren vom Leibarzt Sr. Hoheit, meinem Freund und Landsmann Dr. ANTON KAUTZKY BEJ, her) sind geeignet, der Phantasie des Lehrers den Flug in eine ihm wahrscheinlich zumeist fremde Welt zu erleichtern, ihm das Milieu dieser Poesie näherzubringen. Vielleicht wird man meinen, daß des Verfassers Ausführungen nicht alle zum Verständnis seiner Liedersammlung nötig wären. Das möchte ich bestreiten. Gerade dadurch, daß sich FALLS von seiner Begeisterung, die keinem Erkennenden in diesem Lande bei solcher Aufgabe und solcher freudiger Arbeit fehlt, hinreißen läßt, zittert auch im Leser der Zauber der Wüste, das Gefühl für den Erfolg von der Gelehrten Arbeit nach.

Schließlich gibt uns FALLS Aufschluß über die Stämme, unter denen er sein Material sammelte, und die Art, wie dies geschah, über die Personen, darunter auch einige Frauen, die ihm dabei von hohem Wert gewesen sind. Lebende Dichter gibt es nicht, die erwähnten

Personen sind als Tradenten zu bezeichnen. Einer derselben, der jugendliche ARAUE MRAIF besitzt eine große, geschriebene Sammlung von über 100 Poesien. Manche von ihnen zeigen sie bei ihrem bekannten, dem Europäer gegenüber bestehenden Mißtrauen, nur ungern. Es bedurfte großer Kontrollarbeit (Vergleich verschiedener Texte etc.) für die Authentizität des Wortlautes.

Sowohl die Ranauat, fast immer Einzelzeiler, wie die längeren Meschride werden sowohl eintönig rezitiert, als auch gesungen.

Die Einteilung betreffend, finden wir Kampfesgesänge und Totenklagen, es folgen religiöse Weisen, Kinderlieder, Karawanengesänge, Kamellieder, Varia und an letzter Stelle die Liebeslieder. — „Die arg verbreiteten eigentlichen Erotika konnten hier nicht Platz finden.“ Zum letzten Satz bemerke ich, daß ich bei einem mehrjährigen Aufenthalt in Ägypten und auf Grund von Beobachtungen, die ich dort auch als Arzt machen konnte, den Eindruck gewonnen habe, daß der Araber sich allerdings über oft recht unflätige Witze, häufig aus der sexuellen Sphäre, in näherem und weitestem Sinne, nicht ungern unterhält. Die Anzahl von solchen stehenden Redensarten und Schimpfworten mag vielleicht größer sein als andernorts.

Trotzdem habe ich das Gefühl, daß dies in Europa gewöhnlich eine verderbtere Note aufweist. Überhaupt finde ich, meiner subjektiven Ansicht nach, eher mehr gesunde Sinnlichkeit, offenes Besprechen solcher Dinge im Ernst, sie als Selbstverständliches betrachtend, weniger Pikanterie, weniger verhüllte Pikanterie.

Meine Zeilen haben keinen anderen Zweck, als auf diese hochinteressanten, ursprünglichen, phantasie- und leidenschaftsvollen Poesien aufmerksam zu machen, damit alle, die sich dafür interessieren, das Werk genießen können.

Bei der großen Fülle können hier nur einige Proben gegeben werden, von längeren Liedern nur wenige vollständig; öfter aber Zitate aus ihnen.

Die Schlacht am Wadi Ater.

Das erste Wort soll ans Gebet ermahnen
Zu dir, Prophet, der Feuerlohe gleich,
Die bis zum Sternenmeere flammt in finsterner Nacht,
Dem Sturm, der Regen quillen läßt. — —

Da hieb Musa auf die Menge ein,
Wie der Falke die Vögel überfällt,
Der frohlockend dem Falkner entwich,
Und das Herz wurde schwach vom Hinschlachten der Lebendigen.
Er zerstückelte gleich einer arbeitenden Säge
Und stach mit der Spitze des Bajonettes,
Daß die zerstieben, die Rinderherden misten¹.

Nach Mekka².

Ich will zum Propheten ziehen
Auf dem jungen Kamele,
Das niederkniet und die Bürde trägt.
Eine weiße, flinke will ich nehmen,
Die leichtfüßig schaukelt wie das Seil über der Zisternenrolle.
Begegner der Machmalpilger will ich mich annehmen;
Ich fechte geschmeidig,
Niemand fehlt der Karawane und bleibt zurück,
Ein Glück, daß die ganze Sippe beisammen ist,
Wenn Unglück sie trifft.

¹ „Die Rinderherden misten“, eine den Feind, der Rinderzucht trieb, verächtlich machende Phrase.

² Dieses Lied hatte infolge des Überfalles der ägyptischen Machmalkarawane 1907 eine gewisse aktuelle Bedeutung. Zur ganzen Wallfahrt gehört namentlich der Besuch von Mekka, Medina, Jerusalem und des Djebel Musa.

Ich will die ganze Wallfahrt verrichten,
Eine frohe Pilgerfahrt,
Und mein Glaubensbekenntnis beten im Angesicht des Lichtes.

Zahnwechsel.

O Sonne, o Nilkuh,	Nimm den Gazellenzahn ¹ ,
O Auge der Braut;	Gib mir den Eselszahn.

Aus den Kamelliedern.

Wir waren oft abwesend und man sagte: Sie kehren nimmer;
Wir sind gekommen und es brachte uns die mit den tänzelnden Beinen.

*

Sie schreiten gegen die Feinde und reden nicht
Und ihre Hälse gleichen Palmenzweigen, langgestreckt.

Tod im Sandmeer.

Gnade, o Gott,	Es stand einmal ein hochgebautes Haus
Der Tod scheint hinter uns,	Und die Welt zertrümmerte es
Gnade, o Herr,	Und zerbröckelte die Steinpfeiler. —
Keine Mutter, keine Schwester	Gnade, lebendiger Gott,
Und unversehens naht der Tod!	Am elenden Grabe
Verlassen! Niemand beweint uns,	Beim Racheengel
Verzeihung, o Gott —	Und beim Druck der Steinmassen!

Brudergruß.

Gruß dem Hadschill Masri,
Brudergrüße dem Bruder, an den ich immer denke!
Grüße soviel wie Regentropfen
Oder Samenkörner in Kelen gemessen!

Du übertriffst die Gazelle.

O Süße, du übertriffst die Gazelle,
Dein Heim ist wie von Eisen, ein stammaltes Haus!
Fände sich doch ein gutgepflegtes Kamel,
Das uns entführte in ferne Lande,
Wo wir genesen von übervollen Herzen! - usw.

Mein Mädchen gleicht der sterbenden Sonne!

Wehe über mich, meine Seele ist todesmatt,
Mein Atem röchelt
Vom Saugen ihrer Lippen Süße;

Mein Mädchen gleicht der sterbenden Sonne,
Ihr Atem ist Wohlgeruch,
Er heilt den Kranken, den der Schmerz töten will!

Mein letztes Lied.

Unter Senussis brachte FALLS die Rede auf Lieder und Gesänge: „Ein würdiger Mönch im Silberhaar hatte uns aufmerksam gelauscht und fragte mich dann: ‚Magst du ein wahres, süßes Lied vernehmen? In meiner Jugend liebte ich Scherz und Sang, aber nur eins ist mir verblieben, mein letztes Lied.‘ Er meinte die folgenden, auch sonst im Westen unter dem Einfluß der Senussi verbreiteten Verse.“

¹ Der Gazellenzahn ist der Milchzahn, der Eselszahn ein Zeichen von Kraft und Wachstum.

Keine Rede ist besser:
 Gott ist der einzige Gott!
 Zwischen Paradies und Hölle
 Ist der Weg dünner als ein Haar.
 Es gibt welche, die hinüberfliegen
 Wie der flügelstarke Falke;
 Es gibt solche, die angstvoll weinen
 Aus Furcht vor dem drohenden Feuer;
 Es gibt, die in die Hölle stürzen
 Und des Paradieses Tor nicht erreichen:
 Das sind, die ihren Kindern fluchen
 Und ihnen ihren Segen entziehen,
 Oder die, welche die Gesetze nicht halten;
 Wie müde werden sie und wie lange währet ihre Pein!
 Es sind uns aber auferlegt fünf:
 Das erste: es ist nur ein Gott,
 Das zweite: die Türe des Fastens,
 Das dritte: das Gebet,
 Das vierte: das zehnte vom Gut,
 Das fünfte: Hedschasfahrt. —
 Keine Rede ist besser:
 Gott ist der einzige Gott!

Ranauat.

Aus den Ranauat, Liebesliedern ausschließlich in der Form von Einzeilern, das letzte zum Schlusse:

Deine Liebe hat sich als König auf die Stühle des Verstandes gesetzt und Rat gepflogen und
 Recht gesprochen.

Dr. LEOPOLD V. DITTEL,

gew. Vizedirektor und Primararzt des Hospitals Abbas, Kairo.

Wanger W. *Konversationsgrammatik der Zulusprache.* Marianhill (Natal, Südafrika) 1917, St. Thomas Aquins Druckerei.

„Das Buch stellt meines Wissens den ersten Versuch dar, eine Bantusprache in den Rahmen einer Konversationsgrammatik zu fassen“ (Vorwort S. 3*). Wiewohl zwar diese Behauptung nur sehr mit Vorbehalt zu nehmen ist — es liegen doch eine Reihe bantuischer Sprachlehren vor, bei deren Ausarbeitung die Autoren eine für das Gebiet und Volk der Sprachen brauchbare Konversationsfähigkeit im Lernenden (Missionär, Beamter, Arbeiter, Reisender) erzielen wollten —, so liegt immerhin insoferne etwas Wahres in jener Meinung, als das vorliegende Werk die erstmalige Schaffung eines großzügigen und umfassenden Konversationsbuches bedeutet; damit hätten wir indes den Hauptwert des Buches zu allgemein angegeben. Was WANGER's Werk so schätzenswert macht, es im gewissen Sinne als eine im wesentlichen neuartige und vorbildliche Leistung erscheinen läßt, ist das erfolgreiche Bemühen, den Lernenden vom Geist und Volk, vom Land und vom Werden des Zulusprachmenschen aus zu unterrichten. Namentlich der Missionär „soll, wenn er anders nicht an der Oberfläche kleben will, die Sitten und Gebräuche der Eingebornen, ihre Religion, ihre ganze Geistes- und Gedankenwelt kennen lernen. Das kann er nur, wenn ihm das wichtigste Mittel, in dem sich all das widerspiegelt, nämlich ihre Sprache, kein ganz oder halb unverständenes Rätsel bleibt“ (Vorwort S. 6*f.). Diesen letzten großen Zweck dürfte der Verfasser in der Tat bei allen jenen erreichen, die sein Buch durchstudieren, der Gründlichkeit, Allseitigkeit, Vollständigkeit seiner Ausarbeitung entsprechend bewältigen. Darauf werden wir gleich noch zurückkommen.

Zunächst mögen Inhalt, Umfang und Anordnung des Werkes kurz berücksichtigt werden, um dann im besonderen ein Urteil über die darin eingehaltene Methode zu gewinnen. Nach

einem engen Literaturverzeichnis sowie nach Angabe etlicher Verbesserungen und Nachträge folgt eine ausgiebige Einleitung (I—LXXI). In diesem sehr wissenschaftlich gehaltenen Vorbereitungsschnitt werden Kritik und Hypothese über sprachgeschichtliche Zusammenhänge des Bantu überhaupt, über Eruierung der aufbauenden Elemente des Bantutypus in der Richtung einer mehr philosophischen Grammatik, über Fragen der Zulusprache selber, deren „wissenschaftliche Bedeutung“ in einem eigenen Kapitel erörtert wird, nicht immer ohne Kühnheit gehäuft. In 24 Lektionen folgt dann die eigentliche Zulusprachlehre, in der Form, daß Nomen und Verb von Anfang und fortlaufend nebeneinander abgehandelt werden; allerdings kommt das Bestreben wirksam zur Geltung, zuerst mit der Systematik des Substantivs fertig zu werden und dann die verbalen Formen und Modi erschöpfend zur Darstellung zu bringen. Die anderen Redeteile werden zum Teil eingestreut, zum Teil wie z. B. das Personalpronomen mit der Lehre von den Substantivklassen verflochten, zum Teil am Schlusse (24. Lektion) nachgeholt und ergänzt. In einem ziemlich langen „Nachtrag“ werden zunächst Ergänzungen, Erweiterungen und Verdeutlichungen zu einzelnen Punkten der Grammatik beigebracht; alsdann gibt der Verfasser noch lose Notizen über Dialekte, Lautgesetzliches, Gruß, Verwandtschaft, Poesie u. ä. m. Ein vortreffliches „Alphabetisches Stoffverzeichnis“ schließt das Buch ab. Die „Übersichtskarte zur Verbreitung des Zulu“ ist wohl eine interessante und sehr willkommene Beigabe.

Nun ein Wort zur Methode. Der Verfasser hat sein Buch als Konversationsgrammatik intendiert. „Dies will jedoch nicht sagen, daß in der vorliegenden Grammatik ein bestimmtes System, wie das von ‚GASPEY, OTTO, SAUER‘ einfach kopiert sei, sondern nur, daß in ihr von der ersten Lektion an alles auf Konversation abzielt. Der Lernende soll von Anfang an in den Stand gesetzt werden, Sätze zu bilden, über die er sich volle Rechenschaft geben und die er sofort im mündlichen Verkehr verwerten kann“ (Vorwort S. 3*). In der Behandlung des Stoffes, in der Lösung der gesetzten Aufgabe ist WANGER originell; man vergleiche nur etwa die Ausführungen über das Zählen und die Zahl, über die Verwandtschaftsnamen und Verwandtschaftsverhältnisse, über Hütte und Kraal bei den Zulu. Die Lektionen sind nach einem festen Schema durchgeführt (Grammatik, Wörter, Übungen, Konversation). Die Darbietung des vokabularischen Materials, die Auswahl der Übungssätze, die Konversationsbeispiele sind mit vollem Verständnis geschehen und gebracht; in diesem Belange darf das Werk jedenfalls mustergültig genannt werden. Daß in den späteren und letzten Lektionen auch mehr zusammenhängende Lesungs- und Übersetzungsstücke geboten werden, ist hervorzuheben. Die Einschaltbemerkungen in den deutschen Übersetzungspartien sind in gewissenhaftem Maße angewendet worden; sie können nur gebilligt werden, zumal sie öfters einfachhin notwendig waren.

Nicht im selben Grade vermögen wir uns für WANGER's grammatische Exposition zu erwärmen, wenigstens nicht überall und in aller Rücksicht. Die Gründlichkeit ist sicherlich ihr größter Vorzug; daß sich aber in der Arbeit eine nicht vorbehaltlos zu empfehlende oder auch nur annehmbare Weitläufigkeit eingeschlichen hat, verstehen wir im allgemeinen als einen Mangel des Werkes. Dieser Mangel hängt mit einem anderen nahe zusammen, den der Autor ebenso empfunden (wenn auch nicht anerkannt) hat: die Grammatik ist gelehrter geschrieben, als sie es im Verhältnis ihrer Bestimmung sein müßte. Daß es nicht leicht, sagen wir nicht so ganz möglich ist, „für solche, die nur Volksschulbildung hinter sich haben, eine ‚populäre‘ Zulugrammatik zu schreiben“, glauben wir dem Verfasser gerne; aber daneben dürfen wir uns nicht verhehlen, daß von einer simplen Popularität zur theoretischen Auffütterung eine lange Linie verläuft und daß sich unser Autor auf derselben wohl weit über die Mitte hinaus von jener unerreichbaren Popularität entfernt hat. Da dem Verfasser offensichtlich eine hohe sprachwissenschaftliche Befähigung eignet, ist sein bezeichneter Fehler verständlich; eine straffere und greifbarere Vorlegung der grammatikalischen Funktionswerte und Gebilde hätte das Werk dem weiteren Kreise seiner Benützer jedenfalls angenehmer, vielleicht auch nützlicher gemacht. Daß dem Verfasser die „Scientific Zulu Grammar“ in den Nerven liegt, möchte man allein aus dem vorliegenden Lehrbuche bald erraten. Probleme und Kontroversen in die Abhandlung der praktischen Grammatik miteinbeziehen oder sie in derselben aushecken, ist wissenschaftlich, aber eben auch sehr theoretisch. Daß wir nur einen Punkt anmerken: seine Lehre vom progressiven Tempus, auf deren Urgierung der Verfasser einen auffallenden Wert legt, ist doch kaum ohne unnötige Umständlichkeit und theoretische Verquickungen erledigt worden. Ob die Tempusbildung ausnahmslos progressiv zu verständigen ist oder ob sie einmal doch auch wieder

abrupt gefaßt werden kann, ist nicht von solcher Bedeutung wie die naive Forcierung bzw. Markierung der verbalen Stammwerte und Hauptformen, um so mehr als ja nie vergessen bleiben darf, daß im Bantu und also auch im Zulu die mehreren sogenannten Nebenformen präpositional oder konjunkional entstanden sind. Damit wollen wir keineswegs der vom Verfasser verworfenen mechanischen Einlernung der Zulu-Verbalformen das Wort reden (vgl. Einleitung und S. 438).

In den im vorigen gekennzeichneten Bedenken wider die Methode WANGER's haben wir lediglich auf den Charakter seines Werkes als einer Konversationsgrammatik Rücksicht genommen. Weil die mehr oder rein theoretischen Einfließungen nicht für jeden Lernenden wertlos oder gar störend sind, weil der Verfasser schon in diesem Werke der wissenschaftlichen Erforschung des Zulu bzw. weiterhin des Bantu einen Dienst erweisen wollte, weil endlich in der lebendigen Illustrierung grammatologischer Theoreme durch das Material eines Konversationsbuches ein nicht zu unterschätzender Eigenwert geborgen ist: so wird die allgemeine und Schlußbilanz der WANGER'schen Arbeit durch den wissenschaftlich-theoretischen Einschlag eher günstig gestaltet. Allein der vergleichende Bantugrammatiker muß dem Verfasser achtbaren Dank wissen.

Noch möge es uns verstattet sein, ein paar Besonderheiten aus dem reichen Inhalte des wissenschaftlich und theoretisch betrachteten Werkes für eigene kritische Andeutungen herauszugreifen. Da ist es vorab die sprachgeschichtliche Erörterung zu Beginn der Einleitung, die hier unsere besondere Aufmerksamkeit erregen muß: das Zulu hängt nahe mit dem Sumerischen zusammen. VAN OORDT ist da WANGER's nächster Gewährsmann; dieser selber geht in seinen Aufstellungen auf GRUNZEL und LENORMANT zurück, wenigstens zum Teil. Mit der Rechtfertigung des von unserem Autor gebotenen Verwandtschaftsschemas (Ugro-altaische Familie) dürfte es noch seine weiten Wege haben; es mutet uns die ganze Konstruktion beinahe wie ein gewaltiger Traum an, der am Ende doch vor der Wissenschaft und Wirklichkeit zusammenstürzen wird; eine andere Frage ist allerdings, wie groß die Trümmerbrocken dieses Scheingefüges sein werden. Vielleicht mag es besser bekommen, wenn man zunächst mit etwas bescheideneren Hypothesen der erreichbaren geschichtlichen Wirklichkeit nahekommen sucht. Denn schon öfters ist in der Sprachwissenschaft auf viel Kraftanstrengung und viel Scharfsinn ein untröstliches Fiasko gefolgt; darum sind Skepsis und Reserve gegenüber fremden Aufstellungen und eine stetige Vorsicht in der eigenen Vertretung neuer Ansichten berechtigt und dienstbar.

Damit haben wir nicht auch schon die engere Behauptung WANGER's von der Zusammengehörigkeit des Zulu und Sumer treffen wollen, oder doch nur insoweit, als die Hypothese lückenhaft erhärtet schiene. Hier glauben wir in der Tat eine Beweisskizze vor uns zu haben, die ernstzunehmen ist und selbst das Unverhältnis ihrer weittragenden Folgerungen aushält. Ein relativ nahes historisches Zusammengehen des Bantu mit dem Sumerischen, als eine eigentliche genetische Verwandtschaft beider Sprachgänzen im Rahmen eines hier und dort noch geltenden systematischen und organischen Typus, dürfte kaum mit Recht und Erfolg mehr angezweifelt werden. Das Beweismaterial selber, nicht zwar insoferne es gerade der zuluischen Dialektgruppe entnommen ist, war uns bereits seit längerem bekannt; es hat uns schließlich auf die Verhältnisfrage „Bornu und Sumer“ geführt; diese Formel ist wohl basisch für alle Probleme, die in der These von der Zugehörigkeit der afrikanischen Idiome zum sumerischen Sprachkreise zusammenlaufen oder grenzhafte eingreifen. Deutlicher als im Bantu zeigt sich übrigens schon auch in der Sandawe-Nama-Linie die sumerische Spur verfolgbar. Im genaueren auf die von WANGER's hingeworfenen Parallelen zu reflektieren, kann uns an der Stelle nicht gegönnt sein; nur so ungefähr bemerken wollen wir, daß dieselben an ein paar Orten der Korrektur bedürften; das gilt z. B. von den Behauptungen über den Artikel, über den Genitiv, über den einfachen Konjunkionalwert „und“ bei Verben (und zwischen Sätzen). Anderes wäre überhaupt besser weggeblieben, so, wenn auf S. IV gesagt wird: „S (*u*) und Z (*na*) bedeuten sowohl ‚und‘ als ‚auch‘.“

Ob der aus dem HERDER-Lexikon (?) zitierte Satz: „Die Sprache der Zulu gilt für das ‚Sanskrit‘ unter den Bantusprachen“ heute für den Bantuisten noch sehr viel mehr als eine Übertreibung besagt, möchten wir mit der nämlichen Geistesruhe bezweifeln, mit der unser Verfasser ihn ausbeutet und ausweitet. Doch muß uns ein anderer Punkt aus dem WANGER'schen Werke etwas mehr beschäftigen: wir meinen die von dem Verfasser angewendete Phonetik bzw. Phonographie. S. 2 sagt er: „Vielleicht wird man fragen, warum die SCHMIDT'sche Schreib

weise... nicht Verwendung finde. Der hohe Wert derselben für wissenschaftliche Zwecke ist nicht zu leugnen. Ob sie jemals praktisch populär wird, sei dahingestellt. Aber die COLENSO'sche Schreibweise, die den weitaus größeren Teil Südafrikas beherrscht, wird sich durch nichts mehr verdrängen lassen." So sehr wir es verstehen können, daß es dem in die COLENSO'sche Lautschreibung eingewöhnten Verfasser einige Überwindung gekostet haben müßte, in seinem Buche das „Anthropos“-Alphabet durchzuführen, so vermögen wir doch weder das Entscheidende dieses Grundes, noch die rundwegigen Behauptungen WANGER's in der Sache zu billigen. Wir meinen, daß eine einheitliche Schreibung für die praktische Sprachlehre (und Sprachlernung) von wenigstens ebenso hohem Werte ist, wie für eine wissenschaftliche Spracherkennung. Darin begreifen wir denn überhaupt das ausschlaggebende Verdienst SCHMIDT's, daß er uns ein theoretisch und praktisch gleich wertvolles phonographisches System geschaffen und geschenkt hat, und es wäre nicht bloß ein gebührender Dank, sondern zugleich eine Wohltat von seiten eines jeden Gelehrten und praktischen Philologen, der dem „Anthropos“-Alphabet in seiner Arbeitssphäre oder gar innerhalb seines Kompetenzbereiches zum Durchbruch verhälfe; schließlich wird dessen Allgemeingeltung doch wirklich werden und es ist wahrlich kein Bene, dieser werdenden und ausreifenden Errungenschaft kleinlich zu begegnen und trotzig zu weichen. Sich gelegentlich auf den Justamentstandpunkt stellen, war zwar dem Forscher öfters eigen, aber ihm nicht und noch weniger der Wissenschaft je von Vorteil. Es darf in diesem Zusammenhange auch erwähnt werden, daß SCHMIDT alles Gute, was in der Schöpfung eines allgemeinen phonetischen und graphischen Systems vor ihm geschehen war, mit aner kennenswerter Selbstentsagung für seine Arbeit verwertet hat. Es wird sich auch unser Verfasser nicht der Illusion hingeben dürfen, daß der Weg, auf dem zuerst BRYANT und nun er selber sich über COLENSO hinaus zu verbessern suchten, bei ihm abschließe; und vernimmt es sich nicht im Zusammenhalt der Sache wie etwas Ironie, wenn wir beim Autor (S. XX) lesen: „Wir könnten jetzt die Lautlehre auf sich beruhen lassen, wenn nicht BRYANT in seinem Lexikon... Neuerungen in die COLENSO'sche Schreibung hineingetragen hätte,“ die eine nicht geringe Verwirrung hervorgerufen haben.“ Sollen wir zu allem Überfluß noch auf ENDEMANN hinweisen, der in seinem monumentalen „Wörterbuch der Sothosprache“ trotz COLENSO seine eigenen Zeichen für die Laut- und Wortschreibung eingeführt hat? Daß sich Gleichungen wie $\text{COLENSO } x = \text{BRYANT } rr = \text{WANGER } kl$ nicht als Empfehlung des gemeinsamen Grundalphabetes geben, ist gleichfalls eine wider die Gründe des Verfassers stehende Selbstverständlichkeit. Wir verkennen letztlich auch nicht, daß beim SCHMIDT'schen Schreibsystem eine Ergänzung, Verbesserung, Vollendung in geringeren Partien und etlichen Feinheiten (etwa hinsichtlich weniger lautlich eigentümlicher Sprachen) möglich ist und offen bleiben muß — selber dächten wir da am ehesten an eine abschließende Klärung der Schnalzlautfrage bzw. der Schnalzlautwerte und der Schnalzlautschreibung; indes wissen wir dabei auch, daß SCHMIDT in seinem phonographischen System ein Standard-Work zustande gebracht hat, das schlechterdings lebenskräftig ist und im Prinzip und Wesen einen indiskutablen Abschluß für die gesamte Sprachwissenschaft und alle fernere Zeit bilden kann. Darüber wird sich jeder ehrliche Forscher freuen, dem die Wissenschaft mehr als bloß Bühne für seine Kunst und auch mehr als bloß Promenadeplatz für sein Ich ist; eben darum wird auch ein Gelehrter im Interesse der reinen und praktischen Sprachwissenschaft handeln, wenn er auf seinem Posten die Wohltat des SCHMIDT'schen Werkes annimmt und zuweist. Rezensent arbeitet selber seit Jahren an einem großangelegten Thema („Afrikanische Wortstämme“) und konnte hier Schritt für Schritt die vorgetragene Erkenntnis bestätigt finden. Daß in der Übergangsperiode zu einem allgemeinen phonetischen Schreibsystem Schwierigkeiten auftauchen, auch Nachteile sich ergeben, liegt nicht an einem solchen System, sondern allein an dem bisherigen Mangel desselben, an dem früheren Chaos von Schreibung und Schrift; daß jene Schwierigkeiten überwunden und die Nachteile überholt werden können, ist genug für jeden Zaudernden.

Etwas wie komisch wirkt es, wenn S. XXVI gesagt wird: „Die Frage, ob es in den Bantusprachen einen Artikel gibt, wird noch immer umstritten — ein Streit um des Kaisers Bart; denn die Sache, welche mit ‚Artikel‘ bezeichnet wird, ist da, es kann sich also nur um den Namen drehen.“ Wir gehen auf die weiteren, sehr fransenhaften Gedankengänge des Verfassers nicht näher ein und verweisen lediglich auf unsere bezüglichen Ausführungen im „Anthropos“ (Bd. XII—XIII [1917—1918], Heft 1/2, S. 89 ff.). Die Art der von WANGER beigebrachten

Beispiele zeigt übrigens von einer mangelhaften Erfassung des Problems, sonst hätte er nicht (S. XXVII unter Nr. 11) z. B. den Vokativ, der allein schon entscheidend wider ihn spricht, als Beweismoment herbeigeht. Eine Deutung für den „Vokalanlaut“ wird gar nicht unternommen.

Auf des Verfassers Auseinandersetzungen mit Auffassungen der traditionellen Bantugrammatik, zumeist mit MEINHOF, lassen wir uns nicht ein, da wir ohnehin bei anderer Gelegenheit wieder und wieder auf WANGER's Werk zurückkommen werden; hier sei einzig bemerkt, daß sich darin zahlreiches, sehr schätzbares Material für eine fruchtbare Fortentwicklung der bantugrammatischen Bloßlegungen, der Bantusprachforschung überhaupt, zuletzt der umfassenden afrikanischen Sprachwissenschaft und Sprachprobleme, findet. In diesem Sinne hoffen wir sehr auf die Verwirklichung von des Verfassers Plan einer „Scientific Zulu Grammar“. Unter dessen freuen wir uns des vorliegenden Buches; es bedeutet eine außergewöhnliche Leistung für die Wissenschaft. Fleiß, Gründlichkeit und Forscherbegabung haben da harmonisch zusammengeholfen. Und darin liegt nun gar nicht einmal der beste Wert des Werkes: den europäischen Kulturpionier, noch mehr: den Glaubensboten für seine heilige Aufgabe unter den Zulustämmen auszurüsten, weiterzubilden, das will ja P. W. WANGER durch seine Arbeit zuerst und zuletzt. Um dieses Ziel hat er sich ehrlich und mit Geschick bemüht; darum hätte er dem Werke kein anderes Motto so füglich mit auf den Weg geben können: „Divinorum divinissimum cooperari Deo in salutem animarum.“

Dr. ALB. DREXEL — Innsbruck.

Devrient E. *Familienforschung*, 2 Aufl. Aus Natur und Geisteswelt. B. G. TEUBNER, Leipzig 1919, 132 SS. Preis: Mk. 1.90 geb.

Dieses prächtige Büchlein lehrt uns in der zweiten, erweiterten Auflage die raschen Fortschritte in der Familienforschung kennen. Der Verfasser, als Archivar der „Zentralstelle für deutsche Personen- und Familiengeschichte“ ist schon durch seinen Beruf der geeignetste Führer auf dem von ihm dargestellten Gebiete. Manche Leser werden die Anführung des Friesenbuches vermissen.

P. DAM. KREICHGAUER, S. V. D.

Meinhof Karl. *Afrikanische Märchen* (den tapferen Männern und Frauen in Afrika gewidmet). Jena 1917, E. DIEDERICH, 340 SS. und eine Sprachenkarte. Preis: Mk. 3.60.

Das Buch ist zwar in erster Linie für das große Publikum geschrieben, es interessiert aber doch auch den Soziologen, den Geographen und den Ethnologen. Die eigentlichen Märchen sind nicht gut vertreten, und auch unter diesen machen sich viele junge Einflüsse aus Indien und Arabien bemerkbar. Stärker tritt die Tierfabel hervor, aber selbst hier zeigt das haec fabula docet den Zusammenhang mit der Kultur des Mittelmeeres.

Der Ethnologe wird bei der Lektüre den Wunsch haben, daß bei einer zweiten Auflage der Moslem weniger zu Worte komme. Dieser steht ja selten mehr ganz auf dem unverfälschten Boden seiner afrikanischen Heimat.

Der Märchenforscher wird bedauern, daß der mythische Kern viel mehr als im europäischen Märchen mit fremdem Stoff überladen ist. Dieser Übelstand kommt aber wohl weniger auf Rechnung einer oberflächlichen Auswahl des Herausgebers als auf die der Anlagen des Negers, die sich von der Poesie des kosmischen Geschehens wenig angezogen fühlen. Von den ganz internationalen ältesten Stoffen ist am stärksten der gefräßige, manchmal vielköpfige Drache und seine nächste Parallele der „Menschenfresser“ vertreten. Wie beim Wolf im „Rotkäppchen“ usw. so erstehen auch hier die verschlungenen oder gefangenen Personen nach Erlegung des Untieres wieder (Sonne, Mond, Sterne). Menschenwitterung, Hilfsalte, Blendung und magische Flucht verstärken den uralten Anstrich des Materiales.

Aus den für die Ethnologen interessanten Notizen seien noch drei ungewöhnliche herausgehoben. Im Märchen Nr. 9 versinkt der Held wegen Übertretung eines Speiseverbotes sofort in die Erde und in Nr. 20 wird ein Büffel getötet und zerstückt, aus dem abgeschnittenen Kopfe

¹ Nr. 1, 11, 24, 25, 26, 50, 53, 56, 60, 81.

wird er aber wieder erneuert. Auf Tafel IX trägt die erste Figur einen Wangenschmuck ganz so wie er in Melanesien vorkommt¹. Die beiden letzten Fälle weisen auf den freimutterrechtlichen Kulturkreis hin.

In den Anmerkungen verweist der Herausgeber manchmal auf ähnliche Stoffe in Europa; diese Hinweise sollten auf die übrigen Weltteile erweitert werden.

P. DAM. KREICHGAUER, S. V. D.

Kleinpaul Rudolf. *Länder- und Völkernamen.* Sammlung GÖSCHEN, Bd. 478. 139 SS. Zweite, verbesserte und vermehrte Auflage. Berlin und Leipzig 1919. Preis: Mk. 1.80 geb.

Für die vorliegende Arbeit werden auch die Ethnologen dem Verfasser gerne Dank wissen; denn hier wird zuverlässige Aufklärung geboten auch über die Namen von Ländern und Völkern, mit denen der Kulturhistoriker es immer wieder zu tun hat. Für den Fall einer weiteren Neuauflage, die das Büchlein entschieden verdient und wohl auch einmal erlebt, würde die Beseitigung gewisser ethnologischer „survivals“, die auch in die zweite Auflage sich eingeschlichen haben, seinen ohnehin schon großen Wert zweifelsohne noch um ein Merkliches erhöhen.

So eine Erinnerung an vergangene Zeiten der ethnologischen Wissenschaft offenbart sich auf Seite 11, wo der Verfasser bei Erklärung des Wortes „Mutterland“ von der Voraussetzung ausgeht, daß das Mutterrecht dem Vaterrecht gegenüber die Priorität behaupte. Schon auf dem Boden der alten Methode lehnten Forscher wie STARCKE, WESTERMARCK, GROSSE, HILDEBRANDT u. a. diese Lehre ab, besonders auch mit Rücksicht auf die Tatsache, daß gerade die ethnologischen Urvölker allgemein als vaterrechtlich organisiert mehr und mehr sich auswiesen. Nunmehr kann die historische Schule darüber hinaus in exakter Weise dartun, daß die Erscheinung des Mutterrechtes nur in einer bestimmten Fortentwicklung über die Urzeit hinaus innerhalb der Menschheit auf den Plan tritt, dort nämlich, wo die Frau das Pflanzensammeln der Urzeit zum ersten Pflanzenbau entwickelt. Die auf dem Boden einer evolutionistischen Ethnologie erwachsene Lehre von der Priorität des Mutterrechtes hat daher als erledigt zu gelten.

Ein ähnliches ethnologisches survival läßt der Verfasser auf Seite 100 seines Werkchens hervortreten, indem er sagt: „Der Schmuck ist, kulturgeschichtlich betrachtet, älter als die Kleidung...“ Es ist klar, daß dieser (durch E. GROSSE besonders bekannt gewordenen) Theorie die Tatsache widerstreitet, daß die Primitivsten der Menschheit durchgehends eine schamverhüllende Kleidung besitzen, im übrigen aber gar nicht eigentlich als schmuckliebend befunden werden. Es kann somit schwerlich die Kleidung aus dem Schmuck hervorgegangen sein².

Die dritte Korrektur, die wir vom ethnologischen Standpunkt dem Büchlein wünschen möchten, besteht in der Unterdrückung der auf Seite 109 namhaft gemachten Baumhäuser für die Urzeit des Menschen. Nach den neueren ethnologischen Forschungen steht das Baumhaus überhaupt überall nur als Ausnahme da. Und wo es dann, speziell in der Südsee erscheint, da sind seine Inhaber im allgemeinen nicht Angehörige der allerältesten, sondern eher der fortgeschritteneren Stufen. Die menschliche Wohnung beginnt also offenkundig nicht mit dem Baumhaus, ebensowenig wie mit dem Pfahlbauhaus, mit welchem jene Baumhäuser ganz deutlich gewisse Zusammenhänge aufweisen.

An mehreren Stellen des kleinen Buches glaubt der Autor seinen antichristlichen Standpunkt hervorkehren zu sollen. Speziell aber eifert er gegen die römisch-katholischen Priester, gegen das christliche Rom, das dem deutschen Baume Gewalt angetan und ihn geknickt habe. Deutsch heiße soviel als Laie und sei diese Bezeichnung zu deuten als ein Protest gegen die Wirksamkeit der fremden (christlich-römischen) Priester. Eigentümlich mutet es an, wenn der Verfasser im Jahre 1919 schreibt, daß auch heute die Deutschen ihren uralten Volksnamen noch führen, „weil sie auch jetzt noch durch eine undeutsche Partei in ihrem Wachstum behindert werden“ (S. 87). Das angesichts der jüngsten Ereignisse, im besonderen der

¹ Baeßler Archiv V [1916], 288.

² Näheres zu dieser Frage denke ich demnächst im III. Bande von „Der Mensch aller Zeiten“ zu bringen.

Wahlen für die Nationalversammlung, bei denen an die 45 Prozent der Stimmen auf die rote Internationale entfielen. Da jene „undeutsche“ (Zentrums-)Partei sich wesentlich behauptet hat, ist wohl evident, welcher Volksteil das Hauptkontingent zur wirklich undeutschen roten Internationale stellt. Dem Verfasser ist dringend anzuraten, wenn er im vorliegenden Büchlein unbedingt jene Dinge heranziehen will, sich vorerst auch in dieser Hinsicht mit den wirklichen Verhältnissen etwas vertrauter zu machen.

P. W. KOPPERS, S. V. D.

Zeitschriftenschau. — Revue des Revues.

Bidragten tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederl.-Indië. Deel 75. 1., 2. Afl. 1918.

S. van Bonkel, Oud-Havaansche aardrijkskundige namen verklaard? — N. G. Krom, Epigraphische bijdragen. — Alb. C. Kruljt, Measa, eene bijdrage tot het dynamisme der Barea-sprekende Toradja's en enkele onwonnende volken. — S. van Bonkel, Ceylonsch volksrecht, opgeteekende in 1707. Verklaring der inheemsche termen in de beschrijving van het Ceilonsch volksrecht.

Geografisk Tidskrift. 1919. 25. Bd.

Heft 1: O. Skottsberg, Den svenske ekspedition til de chilenske Stille-Havs-Oer 1916/1917. — Kaj Birket-Smith, Rejse- og teltliv i Nord-Grønland (Den Etnografiske Ekspedition til Egedesminde-Distriktet 1918). — Th. Classen, De sydrussiske Haves Biologi. — Heft 2: G. Lindwall, Bidrag til Spørgsmaalet om Faeringernes Afstamning. — S. Hansen, Raceforholdene paa Faeroerne. — O. Olafsen, Persiske Byer (Det engelske Asien). — G. Hansen, Hjaelpexpeditionen til Kaptajn Doald Amundsen (Den tredje Thuleexpedition)

De Indische Gids. Bd. XLI. 1919.

Nr. 4: M. Jonstra, „Volksonderwijs“ en „Volks“onderwijs in Ned.-Indië. — E. L. K. Schmülling, De Indische landbouwstatistiek, hoe zij was en hoe zij worden moet. — S. Kalf, Een doode Indische taal. — Nr. 5: E. L. K. Schmülling, De Indische landbouwstatistiek, hoe zij en hoe zij worden moet Vervolg. — Nr. 8: Han Tiauw Tjong, Chineezers op Java en het Nederlandsch Onder danenschap. — Nr. 9: Sim Ki Ay, Is Hooger Onderwijs in Indie thans wenschelijk en mogelijk. — H. N. Killaan, Javaansche Spraakkunst.

Man.

Vol. XIV, 1914: R. R. Marett and G. F. B. de Gruchy, Excavation of a Barrow called la Hougue de Vinde, situated at Noirmont, Jersey. — A. R. Brown, The Relationship System of the Dieri Tribe. — E. Best, The Peopling of New Zealand. — D. Campbell, Of the Garenganze Mission. A Few Notes on Butwa: An African Secret Society. — J. M. Brown, A New Pacific Ocean Script. — T. C. Hodson, Female Infanticide in India. — C. L. T. Griffith, Some Brahmanic String Figures. — A. M. Hocart, Mana. — E. v. Rosen, The Swamps of Bangweolo and its Inhabitants. — E. Best, Cremation amongst the Maori Tribes of New Zealand. — J. J. Manley, Description of a Bronze Flat Celt in the Newbury Museum. — H. R. Palmer, „Bori“ among the Hausas. — A. M. Hocart, Masks in Fiji. — H. Basedow, Evidence of Bark-Canoes and Food-Carriers on the River Murray. — A. Werner, A Galla Ritual Prayer. — S. N. Stannus, Nyasaland: Angoni Smelting Furnace. — E. Best, Maori Beliefs concerning the Human Organs of Generation. — W. N. Beaver, Some Notes on the Nomenclature of Western Papuas. — A. J. N. Tremearne, Marital Relations of the Hausas as shown in their Folk-Lore. — R. R. Marett, Manganja Head-dresses. — W. N. Beaver, Some Notes on the Eating of Human Flesh in the Western Division of Papua. — A. J. N. Tremearne, Marital Relations of the Hausas as shown in their Folk-Lore. — H. Basedow, Relic of the Lost Tasmanian Race. Obituary Notice of Mary Seymour. — A. M. Hocart, The Disappearance of a Useful Art in Rotuma. — A. L. Lewis, Standing Stones and Stone in Yorkshire. — D. R. MacIver, Adolph Francis Bandelier. — A. J. N. Tremearne, Nigerian Strolling Players. — A. M. Hocart, More about Tauvu. — F. J. Richards, Gross Cousin Marriage in South India. — M. A. Czaplicka, The Life and Work of N. N. Miklukho-Maklay. — Vol. XV, 1915: C. G. Clarke, Note on a Maya Stone Figure from Copan, Honduras. — E. Best, Evolution of the Tautau, a Maori Pendant. — A. M. Hocart, The Dual Organisation in Fiji. — J. Edge-Partington, Norman H. Hardy; d. January 10, 1914. — A. M. Hocart, Rotuman Conceptions of Death. — H. Balfour, Note on a New Kind of Fish-hook from Goodenough Island, d'Entrecasteaux Group, New Guinea. — A. Werner, Some Galla Notes. — C. G. Sellgman, Note on a Wooden Horn or Trumpet from British New Guinea. — I. H. N. Evans, North Bornea Markets. — G. Roheim, Killing the Divine King. — E. Brabrook, Frederick William Rudler. — A. G. Cummins, Annuaik Fable. — A. Shaw, Dinka Songs. — D. Bray, Baluchistan. — A. L. Lewis, Dancing in Stone Circles. — M. W. H. Beech, Pre-Bantu Occupants of East Africa. — G. Warner and J. Edge-Partington, John Batman's Title Deeds. — V. Gluffrida-Ruggeri, Were the Pre-Dynastic Egyptians Lybans or Ethiopians? — W. L. Hildburgh, Notes on Some Japanese

Coins and Coin-like Objects used as Amulets and in Charms. — G. St. J. O. Browne, The Circumcision Ceremony in Chuka. — K. A. C. Creswell, Fluctuations in the Population of Irrigated Countries. — G. E. Smith, Professor Giuffrida-Ruggeri's Views on the Affinities of the Egyptians. — A. Werner, Abatwa Tradition. — A. M. Hocart, Ethnographical Sketch of Fiji. — C. G. Seligman, [Note on] Bisharin. — W. L. Hildburgh, Some Japanese Household Charms against Insect and Other Vermin. — A. J. N. Tremearne, A New Head-Measurer. — J. M. Longworth Dames, Shah Daula's „Rats“. — W. H. B. Rivers, The Bommerang in the New Hebrides. — J. Abercromby, Plastic Art in the Grand Canary. — W. L. Hildburgh, Notes on Some Japanese Magical Methods for Injuring Persons. — J. Edge-Partington, Feather Box (1907–1923). — E. A. Parkyn, Joseph Dechelette. — T. A. Joyce, Note on an Early Maya Pottery Head. — A. M. Hocart, On the Meaning of the Rotuman word „Atua“. — H. Stannus, Pre-Bantu Occupants of East Africa. — R. G. Brown, Burman Modesty. — F. R. du Caillaud, De l'identité des races qui ont formé les nationalités britannique et française. — W. L. Hildburgh, Notes on Some Japanese Magical Methods for Injuring Persons. — J. Edge-Partington, Fishing Appliance from Ysabel Islands (Bugotu). — W. H. B. Rivers, Melanesian Gerontocracy. — A. M. Hocart, Spirit Animals. — T. E. Peet, Primitive Stone Buildings in Sinai. — C. G. Seligman, Note on an Obsidian Axe or Adze Blade from Papua. — G. E. Smith, A Note on Megalithic Monuments. — N. Ivanitzky, The System of Kinship amongst the Primitive Peoples as determined by their Mode of Grouping. — H. G. Beasley, Note on a Maori Feather Box (Waka Huia). — W. L. Hildburgh, Notes on Some Japanese Majinai connected with Love (I). Notes on Some Cairene Personal Amulets. Notes on Some Japanese Majinai connected with Love (II). — H. B. Hall, The British and French Nationalities. — Vol. XVI, 1916: T. Ashby, T. Zammit and G. Despott, Excavations in Malta in 1914. — C. G. Seligman, Lime Spatulae from Rossel Island, British New Guinea. — H. O. Forbes, The Orientation of the Dead in Indonesia. — A. B. Brown, Australian Rafis. — C. A. Walawright, The Growth of a Legend in Egypt. — T. Ashby, T. Zammit and G. Despott, Excavations in Malta in 1914. — R. G. Brown, Death Customs in Burma. — W. N. Beaver, A further Note on the Use of the Wooden Trumpet in Papua. — A. L. Lewis, A Note on Megalithic Monuments. — G. E. Smith, The Invention of Copper-making. — T. A. Joyce, Note on a fine Tecalli Vase of Ancient Mexican Manufacture. — W. J. Perry, Dr. H. O. Forbes and The Orientation of the Dead in Indonesia. — Miller Christy, On a Strange Stone Object from a Bronze-Age Interment in Essex. — A. M. Hocart, A Samoan Sonnd change. — C. G. Seligman, An Australian Bible Story. — A. P. Maudslay, Sir Clements Markham. — A. C. Breton, Anthropology in Canada. — H. O. Forbes, The Orientation of the Dead in Indonesia. — A. Keith, Sir William Turner. — W. L. Hildburgh, Notes on Some Cairene Personal Amulets. — N. P. Fenwick, Note on Some Nandi Remedies. — A. C. Haddon, Sir Laurence Gomme. — V. Giuffrida-Ruggeri, A Few Notes on the Neolithic and the Ethiopians. — J. R. Moir, On the Discovery of some Human Bones, &c., of Neolithic and later Date, in the Ipswich District. — F. W. H. Migeod, The Poro Society: The Building of the Poro House and Making of the Image. — J. M. Brown, Notes on a Visit to New Caledonia. — R. G. Brown, On a Method of Manufacturing Charms in Burma. — H. Peake, The Origin of the Dolmen. — H. N. M. Hardy, Note on Native Dance in the Admiralty Islands. — N. W. Thomas, A Duodecimal System in South Africa (?). — P. A. Talbot, Note on Ibo Houses. — H. D. Skinner, Maori Necklace and Pendants of Human and Imitation Teeth. — C. G. Seligman, A Simple Form of Reaping Knife from Northern Kordofan. — A. C. Haddon, Kava-drinking in New Guinea. — C. G. Seligman, Dinka Arrows. — E. Brabrook, Sir Richard Martin. — K. R. V. Bajah, Kingship in Ancient Malabar, with special Reference to Cochín. — H. D. Skinner, Origin and Relationship of Hani, Tewha-Tewha and Pou-Whenua. — C. E. Long, Some Australian Classes, Named and Nameless. — E. Cl. Parsons, A Zuni Detective. — C. G. Seligman, Stone-Headed Club from Southern Kordofan. — J. H. Phillipson, Notes on the Galla. — H. Balfour, Origin and Relationship of Hani, Tewha-Tewha and Pou-Whenua. — H. D. Skinner, Origin and Relationship of Hani, Tewha-Tewha and Pou-Whenua. — G. Brown, Remarks on Samoan Sound Changes. — H. J. Fleure, Photographs of Welsh Anthropological Types. — F. W. H. Migeod, Mende Songs.

Mededeelingen van wege het Nederlandsch Zendelinggenootschap. 68. Deel.

1. Stuk: N. Adriani, In Memoriam P. ten Kate. Napoesche Verhalen met aantekeningen door P. ten Kate E. zn. — 2. Stuk: A. B. Kraijl, Uit de Posso-Zending. De werkkring Pendolo in 1918. — W. Dunnebie, Verhaal van een Mensch en een Slang. — A. M. Brouwer, Uit de Javaansch-Maleische pers. — 3. Stuk: Carel Poensen, Door N. Adriani. — Willem Luyke, Door Jonkv. V. B. de la Bassecour Caan. — Alb. C. Kruyt, Uit de Posso-Zending. De werkkring Pendolo in 1918. — H. J. Stokking, Gebruiken bij zwangerschap en geboorte op Talaoet. — A. M. Brouwer, Uit de Javaansch-Maleische pers: I. Godsdienst en maatschappelijke toestanden. II. Oderwijs. III. Vrouwenbeweging.

Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen an der Königlichen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin.

XX. Jahrg., 1917. Erste Abteilung, Ostasiatische Studien: C. Scharschmidt, Unshu-Shosoku oder die Briefsammlung des Unshu. Von Fujiwara Akihira. Der älteste japanische Briefsteller (11. Jahrhundert n. Ch.), 1. und 2. Buch. Übersetzt, mit Einleitung und Anmerkung versehen. — F. Kuhn, Die neun Gebote des chinesischen Kaisers nach Chu-hi. — E. Erkes, Zur Textkritik des Chung-yung. — Zweite Abteilung, Westasiatische Studien: O. Rescher, Algerisch-tunesische Briefe in Faksimile und Transkripten mit Anmerkungen. Das kitab „e-adab el-kebir“ des Ibn e Moqaffa'. — M. Hartmann, Aus der neueren Osmanischen Dichtung. — H. Hahn, Uzbekische Grammatik.

Aus dem Russischen von Michael Terentjew. Kirgisische Grammatik. Aus dem Russischen von Michael Terentjew. — Dritte Abteilung, Afrikanische Studien: R. Prietze, Gesungene Predigten eines fahrenden Haussalehrers. — C. Velten, Suaheli-Gedichte. Gesammelt und mit einer Übersetzung und Erläuterungen versehen. — A. Halbing, P. S. M., Missionär, Limburg, Scherbenfunde am Fuße des Kamerunberges und ihre Beziehungen zum Jengukulte. — XXI. Jahrg., 1918. Erste Abteilung, Ostasiatische Studien: O. Franke, Das Problem des Tsch'un-t's'in und Tung Tschung-schu's Tsch'un-t's'in fan lu. — C. Schar Schmidt, Unshu-Shosoku oder die Briefsammlung des Unshu. Von Fujiwara Akihira. Der älteste japanische Briefsteller (11. Jahrhundert n. Ch.), 3. bis 6. Buch (Schluß). — Zweite Abteilung, Westasiatische Studien: M. Hartmann, Zu „Aus der neueren Osmanischen Dichtung“. I. Versuch einer Synthese und Nachträge. — O. Rescher, Algerisch-tunesische Briefe II. Eine lexikographische Liste zum Dialekt der Brakna (Senegalarabern). Nebst zwei Photographien. — K. Hadank, Ein osmanisch-türkisches Kinderlied von der „blinden Kuh“ nebst einem neugriechischen Gegenstück, Bibliographische Anzeigen: Eine medizinische Maimonides-Handschrift aus Granada. Herausgegeben übersetzt und mit Erläuterungen versehen von Rabbiner Kroner (Janus [Leyden] 1916, Bd. XXI, S. 203 ff.). Besprochen von O. Rescher. — O. Rescher, Zu meiner Übersetzung der Qasiden des abū'l Awwad ed-Du'ali (Greifswald 1914; in Kommission bei O. Harrassowitz, Leipzig). Notizen über die „k. el-amtal“ genannte und et-Ta'alibi zugeschriebene Sentenzensammlung. — Dritte Abteilung, Afrikanische Studien: R. Prietze, Haussa-Preislieder auf Parias. Gesammelt und erklärt. — B. Struck, Die Gbaya-Sprache (Dar-Fertit). — C. Spieß, Fabeln über die Spinne bei den Ewe am Unterlauf des Volta in Westafrika. — C. Velten, Suaheli-Gedichte. Gesammelt und mit einer Übersetzung und Erläuterungen versehen. — Jahrg. XXII, 1919. Erste Abteilung, Ostasiatische Studien: H. Mueller, Numismatische Miscellen. — Zweite Abteilung, Westasiatische Studien: A. Enani, Beurteilung der Bilderfrage im Islam nach der Ansicht eines Muslim. — O. Rescher, Algerisch-tunesische Briefe III (Fortsetzung und Schluß nebst Glossar). — K. Hadank, Jungtürkische Soldaten- und Volkslieder. — A. v. le Coq, Osttürkische Lock- und Scheurufe für Tiere. — D. Schabazz, Erzählungen, Sprichwörter der heutigen Syrer in Nordpersien. Gesammelt, transkribiert und verdeutscht. — J. E. Kalitsunakis, Mittel- und neugriechische Erklärungen bei Eustathius. — Dritte Abteilung, Afrikanische Studien, C. Spieß, Fortsetzung der Fabeln über die Spinne bei den Ewe am Unterlauf des Volta in Westafrika.

Orientalistische Literaturzeitung. (J. C. Hinrichs, Leipzig.) 22. Jahrgang. 1919.

Heft 1—2: F. E. Peiser, Zum ältesten Namen Kana'ans. — E. F. Weidner, Babylonische Hypsometabilder. — Heft 3—4: H. Baneth, Zu den aramäischen Briefe aus der Zeit Assurpanibals. — Erbt W. Die Urgestalt Sachajabuches. — S. Kraus, Drei palästinische Städtenamen. — Heft 5—6: F. Perles. Ein übersehenes Lehnwort aus dem Akkadischen. — O. Schröder, Ein Text über Götterhunde aus Assur.

Ostasiatische Zeitschrift. VI. Jahrgang. Heft 3/4. 1917/1918.

A. Bernhardt, Buddhistische Bilder aus der Glanzzeit der Tanguten. — O. Fischer, China und Japan. Eine psychologische Erörterung auf dem Gebiete der Malerei. — H. Smidt, Eine populäre Darstellung der Shingonlehre (II). — B. Schindler, Die äußere Gestaltung der chinesischen Schrift (Schluß).

Österreichische Monatsschrift für den Orient. 44. Jahrgang. Heft 7, 8, 9.

J. Gruntzel, Türkische Wirtschaftspolitik. — E. Schultze, Der Schiffbau in China (Fortsetzung).

Petermann's Mitteilungen. 65. Jahrgang. 1919.

Heft 1/2: O. Zimmermann, Das wendische Sprachgebiet im Königreich Sachsen. — H. Praesent, Die Nationalitätenverteilung im Gouvernement Suwalki. — A. Philippson, Zur Völkerkarte des westlichen Kleinasien. — Heft 3/4: S. Passarge, Die Vorzeitformen der deutschen Mittelgebirgslandschaften (Tundrenklima und Frostschieb. — Spuren vorzeitlicher Tundren in Deutschland. — Folgerungen.) — W. Eckardt, Die hauptsächlichsten Fundamentalsätze der paläoklimatischen Forschung. — Chr. Mehls, Sudeta und Gabreta (I). — P. Langhans, Die Nationalitätenkarte von Galizien in drei Blättern. — H. Offe und R. Sieger, Politische Weltkunde. — Heft 5/6: Chr. Mehls, Sudeta und Gabreta (Fortsetzung). — R. Gradmann, Zur Steppenfrage. — A. Wedemayer, Kartenentwurf zur Ortbestimmung nach funktelegraphischen Peilungen.

Tijdschrift van het Kon. Nederl. Aardrijksk. Genootschap. 1919, XXXVI.

Nr. 1: F. U. Wieder, Nederlandsche kaartenmusea in Duitschland. — E. C. Abendanon, Midden-Celebes. Een antikritiek. Naschrift van N. Wing Easton. — C. Easton, Nieuw land in den Amerikaanschen Pool-archipel. — Nr. 2: J. P. Kleiweg de Zwaan. Denkbeelden der inlanders van den O. Ind. Archipel omtrent de geboorte van tweelingen. — J. L. Bruyns, Twee landschappen op Timor: a) Amarrassi, b) Zuid-Beloe. — Nr. 3: C. M. Kan (met portret), Bij het overlijden van Prof. Kan (Redactie). — J. Ae. C. A. Timmermann, Levensbericht. — A. A. Beekman, De Masemude. A. Brandes Szn., Marokko.

Ymer. 1919. 1.

G. Anderson, Sällskapet publikationer. — J. V. Eriksson, Montezumas Mexiko. — C. J. Anick, Ny karta över Sveriges akereal. — S. Birger, Thorild Wulff gest.

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. F. A. Brockhaus. Leipzig.

Bd. 72, Heft 3-4: A. Ungnad, Die synchronistischen Königslisten aus Assur. — H. Beckendorf, Zu 'Abid ibn al'abras. — H. Jacobi, Ueber die Einfügung der Bhagavadgita im Mahabharata. — A. Fischer, Zu arabisch fahhar. — Bd. 73, Heft 1-2: C. Brockelmann, Altosmanische Studien. I. Die Sprache 'Ašyqpašas und Ahmedis. — J. Scheftelowitz, Die Nividas und die Praisas, die Ältesten vedischen Prosatexte. — C. F. Lehmann-Haupt, Zur Herkunft des Alphabetes. — P. Schwarz, Al-Farazdaks Lieder auf die Muhallabiten. Eine Nachlese. — J. Goldziher, Eine Fetwa gegen die Futtuwa. — J. Charpentier, Beiträge zur alt- und mittelindischen Wortkunde (Fortsetzung zu ZDMG. 70, 216 ff.). — A. Ungnad, Bemerkungen zur babylonischen Himmelskunde. — B. Meißner, Magische Hunde. — M. Förster und E. Hultsch, Zum Gedächtnis Ernst Windischs (4. September 1844 bis 30. Oktober 1898).

Zeitschrift für Ethnologie. Berlin. 50. Jahrgang. 1918. IV—VI.

H. Möteffand, Frühgeschichtliche Burgen im Harzgebiet (I. Die „Harzburg“ bei Wernigerode). — J. Loewenthal, Über einige altertümliche Feuerbohrer aus Schweden. Zur Erfindungsgeschichte von Rad und Wagen. — E. Bugge, Name, Abstammung und Sprache der Ukrainer. — E. Brandenburg, Über eine phrygische Kultgrotte.



Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster i. W.

Collection internationale de Monographies ethnologiques.

Bibliothèque

Ethnologique

-ANTHROPOS-

Ethnologische

Bibliothek

Internationale Sammlung ethnologischer Monographien.

Für Abonnenten der Zeitschrift „Anthropos“ zu drei Viertel des Preises, falls sie durch die Administration des „Anthropos“ bestellen.

Les abonnés de la Revue «Anthropos» ne paient que trois quarts du prix, supposé qu'ils commandent par l'intermédiaire de l'Administration de l'«Anthropos».

I, 1: P. Jos. Meler, M. S. C.: Mythen und Erzählungen der Küstenbewohner der Gazelle-Halbinsel (Neu-Pommern, Südsee), Urtext, Übersetzung und Erklärung. 290 SS. 8°. Preis: Mk. 8.— (= Frchs. 10.—).

I, 2: Jos. Henry: Les Bambara, leur vie psychique, éthique, sociale et religieuse. 234 pp., 11 illustrations de texte, 24 planches. Prix: Mk. 10.— (= Frchs. 12.50).

I, 3: P. G. Peekel, M. S. C.: Religion und Zauberel auf dem Mittleren Neu-Mecklenburg, Bismarck-Archipel, Südsee. 135 pp., 5 Tafeln, 1 Karte. Preis: Mk. 6.— (= Frchs. 7.50).

I, 4: P. H. Trilles, C. Sp. S.: Le totémisme des Fangs. 660 pp. Prix: Mk. 21.— (= Frchs. 25.—).

II, 5: P. A. Liétard, Sem. Miss. Etr.: Au Yun-nan: Les Lo-Lo-P'o. 272 pp. Prix Mk. 9.— (= Frchs. 11.—).

Soeben erschienen:

Vient de paraître:

II, 1:

P. A. Erdland, M. S. C.:

Leben u. Religion eines Südsee-Volkes, der Marshall-Insulaner.

I. Ergologie oder Leben und Wirken. II. Soziologie oder Gesellschaft, Recht und Sitte. III. Höheres Geistesleben: Sprache, Dichtkunst, Mythologie. IV. Sittlichkeit und Charakter. V. Religion und Jenseitsanschauungen.

Im Druck:

Sous presse:

II, 2:

H. Bieber:

Kaffa, ein althamitisches Königreich.

Die Administration des „Anthropos“

St. Gabriel-Mödling bei Wien
Österreich.

L'Administration de l'«Anthropos»

St. Gabriel-Mödling près Vienne
Autriche.

Abonnementspreis ohne Porto (6 Hefte jährlich): 30 Kronen = 25 Mark = 1 Pfund Sterling 5 Shilling = 6 Dollars = 30 Francs etc.

Honorar: 50 Kronen = 40 Mark = 9.50 Dollars per Bogen nebst 25 Separatabdrücken. Werden mehr Abdrücke gewünscht, so werden die Mehrkosten des Papiers, des Druckes und des Heftens berechnet. Die Herren Autoren werden ersucht, sofort beim Einsenden der Manuskripte anzuzeigen, wie viel Separatabdrücke sie wünschen.

Alle Mitteilungen und Anfragen, die sich auf die Administration der Zeitschrift beziehen, sind zu adressieren: Administration des „Anthropos“, St. Gabriel-Mödling bei Wien, Österreich.

Alle auf die Leitung der Zeitschrift bezüglichen Mitteilungen und Anfragen sind zu adressieren an: P. W. Schmidt S. V. D., Redakteur des „Anthropos“, St. Gabriel-Mödling bei Wien, Österreich.

Prix d'Abonnement sans port (6 fascicules par an): 30 Francs = 1 Livre Sterling 5 Shilling = 6 Dollars = 30 Lire = 30 Pes. etc.

Honoraires: 50 Francs = 50 Lire = 50 Pes. = 40 Shillings etc. pour chaque feuille, avec 25 tirages à part. Si l'on désire avoir plus de 25 tirages à part, il faut payer les frais de papier, d'impression et de brochage. Messieurs les auteurs sont priés d'indiquer, de suite, en envoyant les manuscrits, combien ils désirent avoir des tirages à part.

Pour tous les renseignements concernant l'administration prière de s'adresser, dès à présent: A l'administration de l'„Anthropos“, St. Gabriel-Mödling près Vienne, Autriche.

Pour tous les renseignements concernant la direction prière de s'adresser directement: Le R. P. Guill. Schmidt S. V. D., Directeur de l'„Anthropos“, St. Gabriel-Mödling près Vienne, Autriche.

Price of Subscription (6 numbers per annum): 1 Pound Sterling 5 Shilling = 6 Dollars, postage to be added.

Honorarium: 40 Shillings = 9.50 Dollars = 50 Francs for every sheet (16 pag.) with 25 separate copies. If one wishes to have more than 25 separate copies he must pay the expenses for paper, printing and binding. The gentlemen our esteemed authors are kindly requested to indicate at their earliest convenience, in sending in the manuscripts, how many separate copies are wanted.

For all informations regarding administration please address: Administration of „Anthropos“, St. Gabriel-Mödling, near Vienna, Austria.

For all informations regarding the magazine please address: Rev. P. W. Schmidt S. V. D., Editor of „Anthropos“, St. Gabriel-Mödling, near Vienna, Austria.

Man abonniert: For subscriptions adress: On s'abonne:

In Österreich und Deutschland bei: Administration des „Anthropos“, St. Gabriel-Mödling bei Wien, Österreich.

En France chez: Alphonse Picard et Fils, Paris VI, 82 Rue Bonaparte.

En Belgique chez: La Bibliothèque Choisie, Louvain, 12 Grand'Place.

In England: Luzac & Co., London W. C., Great Russell Street 46.

In United States and Canada: Society of the Divine Word (Agency of the „Anthropos“), Techny, Cook Co. Ill., U. S. A.

Nell'Italia presso: Fred. Pustet, Roma Piazza San Luigi dei Francesi 33-33A.